

Antonio Jiménez García (Editor)

ESTUDIOS SOBRE HISTORIA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL



SANTANDER

Asociación de Hispanismo Filosófico
Fundación Histórica Tavera
Sociedad Menéndez Pelayo

1998

Menéndez Pelayo gustaría sin duda de repetir por cada uno de estos jóvenes investigadores, que publican aquí sus comunicaciones a las III Jornadas de Hispanismo Filosófico, aquellas palabras que dedicó con solemnidad a Bonilla y San Martín: "Joven es, por dicha suya [...] y por dicha también de la ciencia patria que puede esperar de él largos días de hercúlea labor que igualen o superen a los portentos de su mocedad. Y si la Providencia dilata cuanto deseamos los términos de su vida, él está llamado a educar en el método severo de la indagación histórica a una falange de trabajadores que aplique valientemente el hombro a la grande obra de la reconstrucción de nuestro pasado intelectual. El hombre en quien se cifran tan grandes esperanzas, que empiezan a ser hermosas realidades, es de los que manifiestan el sello de su vocación desde sus primeros pasos en la vida. Con asombro reconocimos en él, cuando apenas acababa de salir de las aulas, una ardiente e insaciable curiosidad de ciencia, un buen sentido, firme y constante, que le preserva de la pasión y del fanatismo, un entendimiento sobremanera ágil y vigoroso, que pasa sin esfuerzo alguno de las más altas especulaciones filosóficas a los casos más concretos del Derecho, o a los rincones menos explorados de la erudición bibliográfica sin que el peso de sus saber ponga alas de plomo a su risueña y juvenil fantasía, abierta a todas las impresiones del arte, ávida de sentirlo y comprenderlo todo, y de vivir con vida íntegramente humana, como vivieron aquellos grandes hombres del Renacimiento, a quienes por tal excelencia llamamos humanistas".

Jose Benito de Herrera y Perdomo, historiador
Chiriquí - José María Bello
Miguel Ángel Sandoval
Carlos María Arce
Miguel Ángel Sandoval

Actas de la III Jornada de Historia y Geografía

1 - Carlos María Arce, Historia, Geografía y Arte
1987, 100 p.

2 - Miguel Ángel Sandoval, Historia una nueva imagen.

Historia del continente del mundo nuevo celebrada en
la Universidad Nacional de La Plata en agosto de 1987.

ESTUDIOS SOBRE LA HISTORIA
DEL PERU Y LA HISTORIA

(Actas de la III Jornada de Historia y Geografía)

3 - Miguel Ángel Sandoval, Historia una nueva imagen
en la Universidad Nacional de La Plata en agosto de 1987.

4 - El continente en España.

Historia del continente celebrada en
la Universidad Nacional de La Plata en agosto de 1987.

XIII, 100 p.

5 - José Luis de la Hoz.

Historia del continente celebrada en
la Universidad Nacional de La Plata en agosto de 1987.

Historia del continente celebrada en la Universidad

Nacional de La Plata en agosto de 1987.

Historia del continente celebrada en la Universidad

Nacional de La Plata en agosto de 1987.

1987, 100 p.

6 - Historia antigua, clásica y moderna.

Historia del continente celebrada en la Universidad

Nacional de La Plata en agosto de 1987.

1987, 100 p.

Serie: Estudios de literatura y pensamiento hispánico:

Directores: Xavier Agenjo Bullón

Manuel Revuelta Sañudo

Ciriaco Morón Arroyo

Modesto Sanemeterio Cobo

- 1.- **Ciriaco Morón Arroyo.** *Calderón. Pensamiento y teatro.*
1982. 108 p.
- 2.- **Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen.**
Ponencias del Seminario del mismo nombre celebrado en
la Universidad Menéndez Pelayo en agosto de 1982.
324 p.
- 3.- **Stephen Miller.** *El mundo de Galdós.*
Teoría, tradición y evolución creativa
del pensamiento socio-literario galdosiano.
194 p.
- 4.- **Marta Campoamor Fornieles.** *La cuestión religiosa
en la Restauración. Historia de los Heterodoxos españoles.*
1984. 327 p.
- 5.- **El erasmismo en España.**
Ponencias del coloquio celebrado en
la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985.
XIII, 523 p.
- 6.- **Fray Luis de León.**
Aproximación a su vida y su obra.
Ponencias del Coloquio Internacional celebrado en la Universidad
Internacional Menéndez Pelayo del 6 al 10 de julio de 1987.
XXVI, 335 p.
- 7.- **Pedro Salinas.**
Estudios sobre su praxis y teoría de la escritura.
1991. 235 p.
- 8.- **Peñas arriba, cien años después.**
Santander: Sociedad de Menéndez Pelayo, 1997. 272 p.
- 9.- **Estudios sobre historia del pensamiento español.**
Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico.
1998. 407 p.

INDICE

PRESENTACIONES

Antonio Jiménez García

(Presidente)

Iselackys Villalón

(Vicepresidente de La Fundación Tavera)

Xavier Aguirre Durrón

(Presidente de La Real Academia de Ciencias)

Antonio Jiménez García (Editor)

ESTUDIOS SOBRE HISTORIA
DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

(Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico)

SANTANDER

Asociación de Hispanismo Filosófico

Fundación Histórica Tavera

Sociedad Menéndez Pelayo

1998



Serie: Estudios de literatura y pensamiento hispánico:

Directores: Xavier Agenjo Bullón

Manuel Revuelta Sañudo

Ciriaco Morón Arroyo

Modesto Sanemeterio Cobo

- 1.- **Ciriaco Morón Arroyo.** *Calderón. Pensamiento y teatro.*
1982. 108 p.
- 2.- **Menéndez Pelayo. Hacia una nueva imagen.**
Ponencias del Seminario del mismo nombre celebrado en la Universidad Menéndez Pelayo en agosto de 1982.
324 p.
- 3.- **Stephen Miller.** *El mundo de Galdós.*
Teoría, tradición y evolución creativa del pensamiento socio-literario galdosiano.
194 p.
- 4.- **Marta Campoamor Fornieles.** *La cuestión religiosa en la Restauración. Historia de los Heterodoxos españoles.*
1984. 327 p.
- 5.- **El erasmismo en España.**
Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985.
XIII, 523 p.
- 6.- **Fray Luis de León.**
Aproximación a su vida y su obra.
Ponencias del Coloquio Internacional celebrado en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo del 6 al 10 de julio de 1987.
XXVI, 335 p.
- 7.- **Pedro Salinas.**
Estudios sobre su praxis y teoría de la escritura.
1991. 235 p.
- 8.- **Peñas arriba, cien años después.**
Santander: Sociedad de Menéndez Pelayo, 1997. 272 p.
- 9.- **Estudios sobre historia del pensamiento español.**
Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico.
1998. 407 p.

INDICE

PRESENTACIONES

Antonio Jiménez García

Introducción

Programa

(Representación de la Fundación Tavera)

Xavier Agustín Bullán

Comunicación de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla

ESTUDIOS SOBRE HISTORIA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

(Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico)

SANTANDER

Asociación de Hispanismo Filosófico

Fundación Histórica Tavera

Sociedad Menéndez Pelayo

1998





I.S.B.N.: 84-86993-20-2

Depósito Legal: SA-6-1998

Imprime: Gráficas Calima S.A. Santander.

Esta obra se edita con la generosa colaboración de la
Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de Santander

ÍNDICE

PRESENTACIONES

Antonio JIMÉNEZ GARCÍA (<i>Presidente de la AHF</i>)	13
Ignacio HERNANDO DE LARRAMENDI (<i>Vicepresidente de la Fundación Tavera</i>)	15
Xavier Agenjo Bullón (<i>Director de la Biblioteca de Menéndez Pelayo</i>)	19

ARTÍCULOS

LUGAR DE LA "CIENCIA MEDIA" EN LA <i>CONCORDIA</i> DE LUIS DE MOLINA por Marcelino OCAÑA GARCÍA	23
--	----

INTRODUCCIÓN

1. LA PRESENCIA DIVINA, REALIDAD INDISCUTIBLE...	24
2. LA PRESENCIA DIVINA NO PUEDE Oponerse AL LIBRE ALBEDRÍO	26
3. LA CIENCIA MEDIA, UN RECURSO DIALÉCTICO	27

LOS IDEALES HUMANOS DE GRACIÁN

por Luis JIMÉNEZ MORENO	35
-------------------------	----

MÁS VALE LA MALDAD DEL VARÓN QUE EL BIEN DE LA MUJER (NOTAS SOBRE LA MISOGINIA DE GRACIÁN)

por Elena CANTARINO y Miguel GRANDE	43
-------------------------------------	----

ASPECTOS FILOSÓFICOS DE LA HISTORIOGRAFÍA DEL SIGLO XVII: EL PROBLEMA EN LOS ORÍGENES por

José Javier BIURRUN LIZARAZU	51
------------------------------	----

LA POLÉMICA ENTRE ESCOLÁSTICOS Y NOVADORES A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVIII: MEMORIA HISTÓRICA

por Julián LÓPEZ CRUCHET	59
--------------------------	----

EL CENTRO DEL DEBATE: ¿SÍ O NO A LA FILOSOFÍA MO- DERNA?	64
---	----

FILOSOFÍA DEL ARTE EN EL SIGLO XVIII. JOSEPH NICO- LÁS DE AZARA por Ricardo PIÑEIRO MORAL

69

I. LA ESTRUCTURA DEL COMENTARIO	71
---------------------------------	----

II. COMENTARIOS HISTÓRICO-CRÍTICOS A LA NOCIÓN DE BELLEZA	72
III. LA PROPUESTA DE JOSEPH NICOLÁS DE AZARA ...	76
LA TEORÍA DE CADALSO SOBRE LA IDENTIDAD Y EL CARÁCTER NACIONAL por Amable FERNÁNDEZ SANZ ...	79
<i>DEFENSA DE LA NACIÓN ESPAÑOLA: LA VERTIENTE PATRIÓ- TICA Y APOLOGÉTICA SOBRE EL CARÁCTER NACIONAL ...</i>	82
<i>LAS CARTAS MARRUECAS: HACIA UNA TEORÍA RACIONAL DE LOS CARACTERES NACIONALES Y DEL PROBLEMA DE ESPAÑA</i>	85
LA INSTRUCCIÓN COMO REGENERACIÓN DE LA SOCIE- DAD EN CADALSO. NOTAS SOBRE LA INTERPRETA- CIÓN, LA CONCEPCIÓN DEL GOBIERNO DE LA NA- CIÓN Y LA RELIGIÓN por Santiago HERNÁNDEZ LEDESMA	89
MÉTODO Y EXPERIENCIA EN LA MENTALIDAD SOCIO- LÓGICA DE BALMES por Esther BLÁZQUEZ BEJARANO ...	99
EL SISTEMA DE FILOSOFÍA, ANÁLISIS DE SANZ DEL RÍO Y SU FUENTE ALEMANA EN LA OBRA DE KRAUSE por Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ	105
LA OBRA DE JULIÁN SANZ DEL RÍO: ESTADO DE LA CUESTIÓN	105
EL "SYSTEM DER PHILOSOPHIE" DE KRAUSE	107
LOS PRIMEROS INTENTOS DE TRADUCCIÓN	110
EL "SISTEMA DE LA FILOSOFÍA, ANÁLISIS" Y SU RELACIÓN CON EL "SYSTEM DER PHILOSOPHIE" DE KRAUSE	112
LA NUEVA VISIÓN DE SANZ DEL RÍO Y EL KRAUSISMO ESPAÑOL	117
LA DOCENCIA DE JULIÁN SANZ DEL RÍO EN LA UNIVER- SIDAD CENTRAL DE MADRID por M ^a Isabel FERNÁN- DEZ GAÑÁN	121
LAS LECCIONES DEL "SISTEMA DE FILOSOFÍA" DE TO- MÁS TAPIA por Roberto ALBARES ALBARES	129
INTRODUCCIÓN	
1. LA CÁTEDRA DE SISTEMA DE LA FILOSOFÍA	130
2. LA FIGURA DE TOMÁS TAPIA	133
3. EL "SISTEMA DE LA FILOSOFÍA" DE TAPIA: ESTRUCTURA Y CONTENIDO GENERAL	136

CIENCIA Y REFORMA SOCIAL EN ALFONSO A. BUYLLA por J. A. CRESPO CARBONERO...	147
SOCIEDAD Y EDUCACIÓN EN LAS NOVELAS CONTEMPORÁNEAS DE GALDÓS por ÁNGEL CASADO ...	157
1. INTRODUCCIÓN ...	157
2. REALISMO Y EXPERIENCIA SOCIAL: LA COMEDIA "HUMANANA" ...	159
3. "OPTIMISMO" GALDOSIANO: EDUCACIÓN Y CAMBIO SOCIAL ...	163
4. CONSIDERACIONES FINALES ...	166
EL KRAUSISMO EN EL JOVEN UNAMUNO: ANTAGONISMO Y SOLIDARIDAD por Paolo TANGANELLI ...	167
1. IMPASSE RACIONALISTA Y TRADICIONES "MENORES" (MÍSTICA Y HUMANISMO) ...	167
2. PRIMERAS REFERENCIAS AL KRAUSISMO ...	173
3. LA METÁFORA DEL "HOMBRE NUEVO": NUEVO MUNDO Y EL PEDAGOGISMO KRAUSISTA ...	179
DESENTRAÑAR LA REALIDAD: LA HISTORIA INTERNA GALDOSIANA. LA INTRAHISTORIA UNAMUNIANA por Ascensión ESCAMILLA...	187
LA PRAXIS ESTÉTICA COMO CRÍTICA DE LA MODERNIDAD EN PÍO BAROJA por Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ ...	197
I ...	197
II ...	199
III ...	204
MANUEL AZAÑA ANTE EL PROBLEMA ESPAÑOL por Antonio JIMÉNEZ GARCÍA ...	207
LA ESENCIA DEL CRISTAL. ORTEGA Y LA ESTÉTICA DE MORITZ GEIGER por Laura CARCHIDI ...	215
EL MÉTODO DE LA RAZÓN VITAL por José GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO ...	225
1. SOBRE EL MÉTODO DE ORTEGA...	225
2. EL MÉTODO DE LA RAZÓN VITAL ...	226
2.1. <i>El m.r.v. como "pensar dialéctico" en el camino de ida</i> ...	226
2.2. <i>El m.r.v. como camino de vuelta</i> ...	228

3. EFECTOS DEL M.R.V.	229
4. EJEMPLOS DE APLICACIÓN DEL M.R.V.	232
"EL ESPECTADOR" COMO PROYECTO FILOSÓFICO por	
José LASAGA MEDINA	233
I	233
II	236
III	238
IV	240
ANEJO	243
SOBRE "OCNOS EL SOGUERO": ORTEGA Y BACHOFEN	
por Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ... ..	245
EL "YO" Y LA "CIRCUNSTANCIA": DOS AGENTES CEN-	
TRALES EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET	
por Deszó CSEJTEI	255
EL MARXISMO DENTRO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO	
DE JULIÁN BESTEIRO por Cristina HERMIDA DEL LLANO...	267
LA CULTURA EN GARCÍA MORENTE: ANÁLISIS, DIAG-	
NÓSTICO Y EVOLUCIÓN por Dra. M ^a Socorro FERNÁN-	
DEZ GARCÍA	277
1. INTRODUCCIÓN	277
2. LO INDIVIDUAL Y LO COLECTIVO EN LA GÉNESIS DE	
LA CULTURA	278
3. LIBERTAD Y FIN	281
4. FINALIDAD Y CULTURA: DIAGNÓSTICO	284
5. CONCLUSIÓN	285
EL HISPANOAMERICANISMO DE JOSÉ GAOS por Concep-	
ción CHAVES... ..	287
EL EXILIO CULTURAL Y FILOSÓFICO ESPAÑOL EN CHILE	
PROPUESTAS DE INVESTIGACIÓN PARA UN DRAMA	
EJEMPLAR por Julio ORTEGA VILLALOBOS	295
VIGENCIA DE UN TEMOR. TRAS <i>EL PORVENIR DE LA</i>	
<i>FILOSOFÍA</i> DE EDUARDO NICOL por Antoni MORA ...	303
I	304
II	306
III	308
IV	309
V	311

VI	313
VII	318
VIII	320
SAN SEBASTIÁN Y <i>VÉRTICE</i> . SEDE Y EXPRESIÓN IDEO- LÓGICO-CULTURAL DE LA PRIMERA ÉPOCA FRAN- QUISTA por José Ángel ASCUENCE ARRIETA	
	321
DIONISIO RIDRUEJO: ENSAYO DE UNA BIOGRAFÍA PO- LÍTICA por Luis LLERA CANTERO	
	335
I ^a . (1933-1942)	335
II ^a . (1942-1948)	343
III ^a . (1948-1955)	345
IV ^a . (1956-1975)	347
RAMÓN J. SENDER. RAÍZ ANTROPOLÓGICO MORAL DE SU OBRA LITERARIA por Jorge M. AYALA	
	351
EL PROCESO DE LA CREACIÓN DESDE LA ESTHÉTICA ORIGINARIA (SENTIDO DE LA CONCIENCIA POÉTICA EN SU FASE INICIAL) por Inmaculada TERÁN SIERRA	
	361
1. INTRODUCCIÓN	361
2. BREVE APROXIMACIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA ESTHÉTICA ORIGINARIA	362
3. EXPLICACIÓN DEL PROCESO DE CREACIÓN DESDE LA ESTHÉTICA ORIGINARIA	364
4. LA CONCIENCIA POÉTICA DESDE LA VIVENCIA MUSICAL	366
5. CONCLUSIÓN	367
6. BIBLIOGRAFÍA	368
EL SÍMBOLO EN LA ENCRUCIJADA DE LA ESTÉTICA MO- DERNA por María Luisa MAILLARD GARCÍA	
	369
CUATRO VERDADES DE "ESTÉTICA ORIGINARIA" (BREVE ENSAYO NOVELADO SOBRE LA REALIDAD DE UNA FILOSOFÍA) por José Ramón ALONSO SARRO	
	379
TESIS PARA LA COMPRENSIÓN Y PRÁCTICA DE LA IN- TERCULTURALIDAD COMO ALTERNATIVA A LA GLO- BALIZACIÓN por Raúl FORNET-BETANCOURT	
	387
HUMANISMO FILOSÓFICO: LAS FORMAS por Francisco José MARTÍN	
	395

PRESENTACIONES

PRESENTACIONES

Se recogen en este volumen las intervenciones habidas en las III Jornadas de Hispanismo Filosófico, que tuvieron lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid durante los días 6 y 7 de noviembre de 1997. Constituye esta publicación, por otro lado, una prueba fehaciente de lo que jóvenes investigadores están trabajando en el ámbito del pensamiento hispánico desde una temática múltiple y varia, abierta a todas las épocas de nuestro pasado filosófico, como puede apreciarse por el índice.

Frente a la escasez de trabajos sistemáticos (tan sólo dos sobre cuestiones de estética y uno sobre interculturalidad), el predominio de trabajos históricos fue casi absoluto: desde Luis de Molina y Gracián (siglos XVI y XVII), pasado por los novatores, Nicolás de Azara, Cadalso, (siglo XVIII), hasta los más cercanos a nosotros de los siglos XIX y XX: Balmes, Sanz del Río, Tapia, Galdós, Buylla, Unamuno, Baroja, Azaña, Ortega, Besteiro, Morente, Gaos, el exilio filosófico en Chile, Nicol, la revista *Vértice*, Ridruejo y Ramón J. Sender. Una muestra lo suficientemente amplia como para constatar la prularidad de intereses que se mueven en el campo del hispanismo filosófico.

La Asociación de Hispanismo Filosófico (AHF), fundada en 1988 con el objetivo de cultivar y fomentar el estudio y mejor conocimiento del pensamiento hispánico, posibilitar los medios adecuados a tal fin y promover la difusión de su contenido y metodología (según se especifica en el artículo 2º de los Estatutos), ha realizado hasta la fecha tres reuniones científicas donde un buen número de asociados han intervenido exponiendo el fruto de sus trabajos e investigaciones. Las *I Jornadas*, dirigidas por José Luis Abellán, se celebraron en Madrid del 9 al 12 de diciembre de 1992, bajo el título genérico *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo* (siendo publicadas las actas por la Editorial Trotta, Madrid, 1994). Las *II Jornadas*, dirigidas por Diego Núñez, tuvieron lugar también en Madrid durante los días 26 y 27 de octubre de 1995 (y sus actas aparecieron en la revista *El Basilisco*, de Oviedo, segunda época, número 21, abril-junio 1996).

Por último, en nombre de la Junta Directiva y en el mío propio, quisiera agradecer a la Sociedad Menéndez Pelayo, con la que la

Asociación de Hispanismo Filosófico ha firmado un convenio de colaboración, la celeridad que ha tenido a bien publicar estas Actas de las *III Jornadas de Hispanismo Filosófico*.

Antonio Jiménez García

PRESIDENTE DE LA AHF

Redacto un prólogo para el libro *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, con la intención añadida de hacer especial referencia al proyecto "Biblioteca Virtual de Polígrafos", que está preparando la propia Biblioteca de Menéndez Pelayo en colaboración con la Fundación Histórica Tavera y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

No puedo adentrarme en un tema en el que no soy especialista, pero sí quiero decir que, si todo se desarrolla como está previsto, no será posible abordar nada responsable y serio dentro de la historia del pensamiento español sin tener en cuenta lo que esa Biblioteca virtual va a ofrecer.

Quiero señalar ante todo que una biblioteca digital —que no acabo de entender muy bien porqué se llama "virtual"— ofrece en soporte electrónico (CD Rom) la reproducción de libros importantes, hace tiempo editados y cuya consulta, en general, me resulta difícil y/o costosa. Es un nuevo paso en el proceso de transformación de los mecanismos de difusión de la cultura. En alguna parte he insistido en el salto extraordinario que representó la irrupción de la imprenta, con la posibilidad de hacer llegar a un público mucho más amplio las obras que hasta entonces sólo circulaban, manuscritas, en ámbitos restringidos. Fue, sin duda, una de las grandes aportaciones del siglo XV, junto con la del Descubrimiento de América, aunque de carácter diferente. Del salto tecnológico de la imprenta procede todo lo que hoy tenemos a nuestra disposición, la prensa diaria, las revistas, los millones de libros que cada año se publican.

Pero todo ello tiene también su inconveniente. Se publica tanto que no se puede conocer ni acceder con criterio al conjunto de libros, a lo que debe añadirse que, por razones económicas y otras circunstancias, no se dedica suficiente atención a la reproducción de las obras antiguas. De este modo, junto a una invasión, para algunos excesiva, de nuevos títulos que el mercado no es capaz de absorber, nos encontramos con la carencia casi absoluta de las grandes obras de la historia de la cultura, que en su mayoría sólo se obtienen a excesivo costo en las librerías de antiguo.

Todo esto habrá de acabarse paulatinamente, a lo largo del siglo XXI, con las bibliotecas virtuales, de las que puedo decir que he sido

uno de los pioneros desde las instituciones por mí promovidas, como la Fundación Histórica Tavera (y su directa antecesora, la Fundación Mapfre América) y Digibis.

Junto a esa Biblioteca Virtual –a la que luego me referiré– estamos desarrollando otros proyectos similares: *Clásicos Tavera* atañe más a la historia, la antropología y la cultura de las naciones iberoamericanas y de la Península Ibérica, pero la *Biblioteca Virtual de Polígrafos* se enfrenta directamente con la historia del pensamiento.

Hasta ahora, en ningún momento de nuestra historia ha sido posible poner a disposición de la comunidad científica, en un ámbito como el de las Humanidades, una recopilación bibliográfica tan extensa e importante como la que se pretende. Lo considero un paso de enorme trascendencia, que no se hará sin dificultades y riesgos personales –entre otros, el mío propio–, pero que triunfará y saldrá adelante. Su trascendencia correrá pareja a la de las innovaciones técnicas, ya que si en la actualidad el CD-Rom permite reproducir facsimilarmente en torno a doce mil páginas, el inminente DVD puede multiplicar esa capacidad de forma asombrosa, todo ello con la facilidad de acceso que representa la posibilidad de su empleo en un equipo informático medio.

Esto es, en definitiva, lo que se propone la *Biblioteca Virtual de Polígrafos*, con la protección de la Caja de Ahorros de Cantabria y la dirección científica y académica de la Biblioteca de Menéndez Pelayo y la Sociedad del mismo nombre.

En este proyecto se comienza por reproducir a texto libre, en un proceso que esperamos finalizar antes de marzo de 1999, las obras completas, incluida su correspondencia, del polígrafo por excelencia: Marcelino Menéndez Pelayo.

Debo señalar igualmente que el término “polígrafos” no existe en otras lenguas, como el francés o el inglés, y se debe aclarar que bajo este concepto englobamos a todos aquellos personajes autores de una obra rigurosa, vasta en extensión y diversa en temas y que, en todo caso, han contribuido de forma notable a la historia del pensamiento y la cultura.

Con posterioridad a la edición digital de las Obras Completas de Menéndez Pelayo, el proyecto continuará con la reproducción de la obra de otros polígrafos españoles, como Rafael Altamira, en cierto sentido el polígrafo de la hispanidad; Gregorio Mayáns, el gran polígrafo valenciano; Ramón Llull o Melchor Gaspar de Jovellanos. Pero simultáneamente a la inclusión de estos nombres señeros, se va a tratar de reproducir paulatinamente todos los polígrafos que Menéndez Pelayo recogió en su Biblioteca, con la idea final, precisamente, de que ese conjunto bibliográfico sirviera como ma-

teria prima, como esquema inicial a partir del cual reconstruir la historia del pensamiento español.

Este planteamiento global (reproducción de los autores que Menéndez Pelayo consideró polígrafos y otros similares) constituye sin duda una gran obra, de un coste no excesivamente alto (en torno a los quince o veinte millones de pesetas anuales durante una década, aproximadamente), que permitirá además su donación a las principales instituciones académicas de nuestra Península y de Iberoamérica.

Si finalmente tenemos éxito, no me cabe duda de que habremos promovido un hito histórico en la historia del conocimiento de nuestra cultura y nuestro pensamiento. Los primeros pasos ya están dados y los compañeros del viaje no pueden ser mejores.

Ignacio Hernando de Larramendi

VICEPRESIDENTE EJECUTIVO DE LA FUNDACIÓN TAVERA

Cuando el 7 de febrero de 1998 se firmó el convenio entre la Asociación Española de Hispanismo Filosófico y la Sociedad Menéndez Pelayo, en un acto que tuvo lugar en la Biblioteca de don Marcelino, el propósito que animaba a ambas instituciones era poder imbricar sus respectivas actividades en el campo de la indagación retrospectiva acerca de la historia del pensamiento español.

Con todos los precedentes que puedan aducirse, Menéndez Pelayo funda una disciplina a la que proporciona una rigurosa metodología, la historia de la filosofía y de la ciencia española, el pensamiento hispano. Para ello, don Marcelino, y aprovechando un pretexto polémico, así como el acicate de su amigo Laverde, comienza a proporcionar muy eruditas referencias a unos textos y a unos autores sobre los que la prudencia hubiera debido de suspender el juicio crítico de más de uno, puesto que aquellos autores y aquellos textos que se ensalzaban o vilipendiaban no eran en modo alguno conocidos para quienes se situaban frente a ellos de forma admirativa o reprobadora. La obra de don Marcelino va más allá, a lo largo de su vida no solo continuó dedicando numerosos y fundamentales estudios a aquellos autores y a aquellos autores y a aquellos textos que conforman (creo que esa sería la palabra exacta) la historia del pensamiento hispano, sino que se desvió por allegar utilizando sus no muy abundantes recursos económicos, pero sí su dedicación permanente los libros en sí mismos, los manuscritos, los folletos, las publicaciones periódicas, tan ricas ya en el siglo XVIII. Don Marcelino no fue jamás un hombre que se limitara a citar de segunda mano, lo que por desgracia constituye el pecado máximo de más de un especialista, sino que para llegar a poseer perfectamente el contenido de un libro intentaba por todos los medios adquirir el continente, al que amaba con pasión de bibliófilo, por más que muchas de las obras más importantes que, repito, conforman el pensamiento hispano no salieran de la imprenta con ningún tipo de primores.

Don Marcelino, con una coherencia admirable no solo dejó sus escritos tan ricos en lecturas de todo tipo, tan inteligentemente interpretados, sino que dejó así mismo la Biblioteca que había ido reuniendo para que otros como él, pero enfrentando menos dificultades

pudieran dedicarse al estudio del pensamiento español y a historiarlo e interpretarlo tras la lectura desembarazada de sus textos. Por eso el acuerdo entre la Sociedad Menéndez Pelayo, apoyo inquebrantable de la Biblioteca, y la Asociación de Hispanismo Filosófico viene a ser un perfeccionamiento de una línea de trabajo emprendida hace más de 100 años. Los textos y los estudiosos trabajando con las mayores facilidades posibles.

Pero la técnica y la visión sagaz de unos hombres que se reúnen en la Fundación Histórica Tavera puede proporcionar, está proporcionando, un impulso multiplicador a ese quehacer conjunto de estudiosos y bibliotecarios.

Gracias a las técnicas de digitalización aplicadas a esos textos conformadores de la historia del pensamiento hispano, todo ello sujeto a un riguroso proyecto crítico, es decir, dotado de criterio, todos los textos reunidos por don Marcelino en su Biblioteca, así como los que pudieran encontrarse en otras instituciones de características similares, aunque son pocas las que cuentan con semejante grado de especialización, podrán difundirse de una manera universal a través de la consulta de los cederrones, y posteriormente a través de las redes. No sólo eso, los documentos irán estructurados conforme a las técnicas de la edición electrónica y la normativa ya muy depurada que existe, de tal manera que se facilite aún más la consulta y el manejo de todas aquellas palabras que fueron escritas por españoles e hispanoamericanos con el propósito común de la indagación filosófica o científica o de la creación literaria o historia teñida de un fuerte color teórico.

La Fundación Histórica Tavera, en cuyo patronato figura la Biblioteca de Menéndez Pelayo, que tantas pruebas ha dado ya de su capacidad para difundir mediante las más modernas tecnologías el acervo histórico y cultural de los españoles de tres mundos, se ha embarcado ahora en un nuevo y ambicioso proyecto, Polígrafos Españoles, que pretende, como en este mismo volumen se detalla, facilitar el acceso a la obra de los más destacados pensadores, mediante la digitalización de sus textos. De esta manera se conforma una "Biblioteca Virtual Menéndez Pelayo", que suprimirá toda traba económica, social o geográfica para que las naciones hispanas puedan conocer la historia de su pensamiento y edificar sobre él su presencia en el mundo del siglo XXI.

Xavier Agénjo Bullón

DIRECTOR DE LA BIBLIOTECA DE MENÉNDEZ PELAYO

LUGAR DE LA "CIENCIA MEDIA" EN LA CONCOMINA DE JOSÉ DE MOLINA

Martha Elena García
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCIÓN

Comenzaré citando algunas frases con las que me he visto rodeado, para que pueda situar a los lectores en el contexto de la investigación que se presenta en este artículo.

ARTÍCULOS

En el primer artículo de este número, el profesor José María García, de la Universidad Complutense de Madrid, presenta un artículo de José de Molina, titulado "La ciencia media en la Concomina de José de Molina" (1971).

En el segundo artículo, el profesor José María García, de la Universidad Complutense de Madrid, presenta un artículo de José de Molina, titulado "La ciencia media en la Concomina de José de Molina" (1971).

En el tercer artículo, el profesor José María García, de la Universidad Complutense de Madrid, presenta un artículo de José de Molina, titulado "La ciencia media en la Concomina de José de Molina" (1971).

Por fin, que si es "la ciencia media" en la Concomina de José de Molina, ¿desde luego, con todo, los lectores para la historia. De José de Molina, lo que más le gusta es la "ciencia media" en la Concomina de José de Molina. En cuanto a la historia de la ciencia, es una historia de especulación y de especulación, de que, en cualquier caso, los dos

En realidad, el artículo de José de Molina, que aparece en este número, no es más que una especulación y una especulación, de que, en cualquier caso, los dos

LUGAR DE LA "CIENCIA MEDIA" EN LA *CONCORDIA* DE LUIS DE MOLINA*

Marcelino OCAÑA GARCÍA
Universidad Complutense de Madrid

INTRODUCCIÓN

Comenzaré citando algunas frases con las que no estoy de acuerdo, pero que pueden haber contribuido a distorsionar el enfoque auténtico de Luis de Molina en su famosa *Concordia*:

No se puede entender lo más característico del sistema moliniano, como es su concepción de la ciencia media [...] si no se penetra su pensamiento respecto a la manera de proceder del libre albedrío. (QUERALT, A.: *La libertad humana en Luis de Molina*. Granada, 1977).

El llamado molinismo tiene como una de sus bases fundamentales la citada doctrina, -Ciencia Media-, a la cual se opusieron Báñez y Zumel, dando lugar a la famosa controversia "de auxiliis". (FERRATER MORA, J.: *Diccionario filosófico: Ciencia Media*).

Dos teorías opuestas y extremas se han formulado [...]. La segunda fue creada por nuestro Luis de Molina, y se suele conocer por el nombre de su autor (sistema molinista), o por el de "teoría de la ciencia media" (FRAGA IRIBARNE, M.: "Vida y obras del R.P. Luis de Molina", en *Luis de Molina. Los seis libros de la Justicia y el Derecho*. Madrid, 1941-44, pp. 42-43).

Pienso: que ni es "lo más característico" en la doctrina de Molina, ni, desde luego, con todos los respetos para el insigne D. José Ferrater Mora, ha sido lo que haya "dado lugar a la famosa controversia de auxiliis". En cuanto a la afirmación de Fraga, es meramente apreciativa y muy personal, ya que, en cualquier caso, los con-

* En realidad, el trabajo de investigación de que ahora se ocupa el autor de estas líneas es mucho más extenso y ambicioso, -*Molinismo y libertad*-; la comunicación de hoy responde a una puntualización sobre algunas imprecisiones, provenientes, incluso de labios documentados y entendidos en el tema, por las que se puede desviar el verdadero punto neurálgico de la tesis molinista.

temporáneos de Molina suelen referirse a su obra por el nombre de "Concordia", sin más. Creo, más bien, que la Ciencia Media, punto fundamentalmente teológico, —que no filosófico—, fue una genial y original ocurrencia de Molina, —de Luis de Molina, que no de Pedro Fonseca—, propuesta para paliar "los escándalos" y la oposición suscitada por su auténtica y revolucionaria doctrina sobre el libre albedrío humano y su tajante rechazo al concepto de "gracia eficaz" propugnada por el tomismo "oficial" y enfatizada por un bañecianismo que, sin "gracia eficaz ab intrinseco", se quedaba sin cimientos para defender su, para ellos, indiscutible "premoción física".

1. LA PRESCIENCIA DIVINA, REALIDAD INDISCUTIBLE

Que el conocimiento del futuro es un motivo de inquietud para la mayoría de los hombres, es algo que Molina no disimula. Por eso, la primera disputación de su Concordia va dirigida a apuntar el problema:

*Hay un tema que suscita siempre no pocas dificultades a los hombres, y es la razón por la que la libertad de nuestro libre albedrío y la contingencia de las cosas futuras puedan estar unidas por ambas partes y armonizadas con la **presciencia divina**, —el subrayado es mío—, la providencia, la predestinación y la reprobación¹.*

Bien es cierto que, enseguida lo "aparca"; pero eso lo hace, precisamente, para dar paso a lo más importante de su obra, a lo fundamental, eje alrededor del cual ha de girar cualquier otro asunto, incluido el propio de la presciencia divina; a saber, el concepto, características y alcance del *libre albedrío*. Pero, en todo caso, no quiere seguir adelante sin indicar, junto a la importancia, los errores tenidos en la historia sobre el tema, desde Cicerón, que niega la presciencia², hasta los actuales e influyentes de su tiempo, Lutero y Calvino, empeñados en negar el libre albedrío.

Para Molina lo importante es dejar asentado, como piedra inmovible, —"lapis Lydeus" o piedra de toque, que dice Molina—, la existencia del libre albedrío humano, —un libre albedrío adornado por una intocable independencia y autonomía que hace de él, tanto para luteranos como bañecianos, un réprobo, blasfemo y hereje. Su "piedra de

¹ Molina, L. De: *Concordia liberi arbitrii...*, Disp. 1. Edic. crítica a cargo de J. Rabeneck. Madrid-Oña, 1935, p.57.

² "Negó que hubiera presencia en Dios, y así, como dice San Agustín, por querer hacer a los hombres libres, los hizo sacrílegos". Id., 6₁₆

toque" se convirtió automáticamente en "piedra de escándalo". En cualquier caso, la presciencia divina, —aceptando que es una seria dificultad, sobre todo por el impacto producido en el cristiano corriente, no menos que por las objeciones traídas desde el dogma y la tradición—, no es sino un problema a resolver desde el libre albedrío que es lo que, en ningún momento puede verse en peligro de ser rechazado o negado, ni abierta ni paliadamente, por ninguna teoría, así sea teológica.

En consecuencia, tiene que oponerse tajantemente a todos aquellos que, partiendo de la presciencia divina como punto de referencia, obligan al libre albedrío a rendir pleitesía a un presupuesto inamovible, para lo que no dudan en hablar de una "premoción física" o una gracia "eficax ab intrínseco" de parte de Dios que, no importa si dejando en entredicho un auténtico libre albedrío, —al menos el defendido por Molina—, que se encuentra acalambrado para tomar decisiones a no ser que reciba ese impulso divino que lo hace salir de su "indiferencia":

Está claro que, si de una parte, Dios todos los actos futuros no malos del albedrío creado los conoce con certeza, porque en el orden de cosas que ha determinado crear por su sola voluntad, predeterminó conferir para dichos actos un concurso de por sí eficaz, de tal modo que sin él el albedrío no pueda hacerlos, y que una vez puesto no pueda evitarlos [...], no veo bajo qué concepto se puede hablar de dejar a salvo la libertad de albedrío para lo bueno, lo malo o lo indiferente, y en qué sentido se puede evitar una fatal necesidad para todo esto³.

Porque, en cualquier caso, si bien es cierto que hay que aceptar en Dios poder suficiente para "inmiscuirse" y coaccionar la voluntad creada determinándola previamente a un acto, no es así, desde luego, como suele actuar Dios:

Aunque no se oponga a Dios el que pueda determinar las voluntades creadas para el bien, dado que, de hecho, en el cielo las determina y necesita por medio de la visión beatífica a amarlo a él, sin embargo, cuando se trata del bien infinito, pero no claramente contemplado, no las determina, sino que las deja para que sean ellas mismas quienes se determinen al acto⁴.

En conclusión: que Dios conoce todos los futuros y futuribles (*Conc.*, o.c., p. 339³), que implica contradicción decir que Dios no los conoce (*Ibid.*), y que, aunque tenga poder para coaccionar la voluntad y determinarla, al menos al bien, no es ese su modo normal de actuación al intervenir en las acciones humanas.

³ *Concordia*, o.c., p. 369²¹⁻³³.

⁴ *Id.*, 507¹⁰.

2. LA PRESENCIA DIVINA NO PUEDE Oponerse AL LIBRE ALBEDRÍO

Es la postura de Molina, consecuente con sus planteamientos iniciales, dado que el punto de partida indiscutible lo pone en el libre albedrío. Los que no están de acuerdo con él, plantean el problema de modo diferente, aunque, en apariencia, parece ser igual. Molina dice: es evidente que existe la presciencia divina; pero, dado que el libre albedrío no puede ser negado, hay que buscar la fórmula por la que, sin negar el libre albedrío, haya cabida para una explicación coherente de la presciencia divina. Los que se oponen a él dicen: la presciencia divina es indiscutible; por consiguiente, busquemos la fórmula para encajar en su entramado al libre albedrío, aunque para ello haya que negar dicho libre albedrío (Lutero), o, al menos, modificar el concepto del libre albedrío propuesto por Molina (Báñez).

La actitud de Molina, que es nuestro punto de referencia, será, en primer lugar, hacer frente a los que han dado la espalda a la Iglesia y la teología no menos que a la razón, renegando de un libre albedrío que, tanto por la fe como por la luz natural se exige que sea aceptado y defendido, como es el descarado caso de Lutero. He aquí la síntesis de su tesis, propuesta por el mismo Molina:

Primero aseguró <Lutero> que el libre albedrío no tiene ninguna eficacia, sino que todo procede de Dios, y que la voluntad humana, cuando tiende al bien, lo hace sólo pasivamente [...]; luego, enseñaba que el libre albedrío, después del pecado o antes de la gracia, no pasaba de ser un mero título [...]. Por último, en el culmen de la locura, llegó a decir que el libre albedrío no tenía dominio alguno sobre sus actos, y que las obras malas y los pecados proceden de Dios, lo mismo que las buenas obras⁵.

Su respuesta ante semejante planteamiento, es tajante y despectiva: no hay que tener en cuenta semejante “error, tan impío como estúpido” (Ibid.), ya que, “no sólo es una afrenta contra la naturaleza humana, sino además una blasfemia contra Dios [...], –blasfemia que afirma Lutero sin ruborizarse–”. (Id., 134²⁷⁻³⁰).

Claro que, si Lutero niega el libre albedrío es, precisamente, porque es incompatible con la presciencia divina:

Confieso que no es que se trate de una cuestión difícil, sino absolutamente imposible, el que quieras a un tiempo establecer ambas cosas, a saber, la presciencia de Dios y la libertad del hombre. Pues, ¿qué puede

⁵ Id., 12 6-29.

*haber más difícil, es decir, más imposible, que el que defiendas que no se oponen cosas contrarias o contradictorias, o que un número cualquiera puede ser al mismo tiempo el diez y el nueve*⁶.

Pero el caso de Lutero, por rechazar de plano el libre albedrío, no constituye ningún problema para Molina. Los verdaderos adversarios se encuentran “dentro de casa”: profesando la misma fe, aceptando los mismos dogmas, oponiéndose a las mismas herejías y, por supuesto, en el caso que nos ocupa, defendiendo a ultranza, al menos en la intención, tanto la presciencia como el libre albedrío.

La tarea de Molina estará en denunciar una, para él, larvada negación del libre albedrío, en un supuesto intento de conciliación propuesto por las diferentes teorías, entre las que destaca la del bañecianismo con su fanática defensa de la premoción física y la gracia eficaz, que no son otra cosa que un influjo divino, ejercido directamente en las causas segundas, –libre albedrío incluido–, sin el que dichas causas segundas no pueden actuar, y con el que no pueden hacer sino aquello para lo que Dios les presta, ya la premoción, ya la gracia, de por sí, eficaz e irrechazable. Ante semejante propuesta, Molina grita indignado, al ver perforada la autonomía, independencia e indeterminación con que pensaba que debía estar adornado el auténtico libre albedrío humano:

*cualquier determinación que venga de fuera de la voluntad, destruye la libertad de la voluntad [...]; determinar la voluntad para que dé su consentimiento, destruye la libertad*⁷.

Resumiendo: que la presciencia divina no puede anular la libertad del libre albedrío, como pretende Lutero; pero que tampoco puede admitirse que exista una auténtica conciliación, si dicha presciencia necesita de una moción previa que sólo depende de Dios; pues, con dicha predeterminación, la presciencia resulta, evidentemente, acertadísima; pero el libre albedrío queda totalmente aniquilado.

3. LA CIENCIA MEDIA, UN RECURSO DIALÉCTICO.

Supuesto lo anterior, tenemos que, en ningún momento es aceptable, ni filosófica, ni teológicamente, dudar de la presciencia divina acerca de cualquier hecho futuro. Aunque, a decir verdad, el término “presciencia” no sería el más apropiado, ya que, en realidad, Dios no

⁶ *De servo arbitrio*. Ed. Weimar, t. XVIII (pp. 597-599), pp. 717.

⁷ *Concordia*, o.c., p. 507_{18/24}.

tiene presciencia de nada, puesto que todas las cosas, —presentes, preteritas o futuras—, le son eternamente presentes (*Conc.*, o.c. p. 303₅).

Así pues, el tema a dilucidar es el de la ciencia/conocimiento de Dios, ya que la "presciencia" es un término exclusivamente temporal, impropio de Dios, aunque indicativo de lo que se quiere expresar.

Pero hay algo más. Hablar de la ciencia de Dios, es hablar de un atributo divino; pero atributo no es otra cosa que una perfección, —cualidad o característica— que nosotros "atribuimos", es decir, que consideramos que debe encontrarse en Dios como una propiedad que le conviene necesariamente, dado que Dios es la omniperección absoluta e infinita. Ahora bien, tal perfección o atributo, sólo puede considerarse diferente de su divina esencia, en nuestra mente, ya que en la realidad, Dios es absolutamente simple; o sea, que, en definitiva, cualquier composición o atribución adjudicada a Dios, no es sino, un modo de hablar, dado nuestro modo de concebir a Dios, en base a nuestro modo imperfecto de conocer.

Y si esto es así, ¿qué decir de las divisiones puestas en dicha ciencia? Es evidente que, una vez más, tales divisiones no son otra cosa que unas distinciones que nosotros ponemos en Dios, basados, exclusivamente, en los objetos a los que suponemos que se pueda dirigir dicha ciencia, en todo caso, simplicísima e infinita.

A partir de aquí, se pensó que podía ser legítimo y orientativo, hablar del conocimiento de Dios, según los objetos sobre los que recaera su ciencia o conocimiento; y, dado que hay dos tipos de seres especialmente diferenciados, —los posibles y los futuros—, se creyó acertado distinguir en Dios dos tipos de conocimiento o ciencia, según que el objeto conocido fuera un "mero" posible o un ser real, en algún momento, digamos, "futuro" con respecto al punto de partida, Dios. Al conocimiento que Dios tiene de todos los posibles, se le denominó "ciencia de simple inteligencia", mientras que al conocimiento sobre lo que ha de existir en algún momento del tiempo, se le llamó "ciencia de visión". La de simple inteligencia, es una ciencia, digámoslo así, inevitable en Dios, como es inevitable para quien tenga buena vista, ver todo lo que tiene bajo su mirada; por eso, se le llama también "ciencia necesaria". Ahora bien, ningún objeto puede llegar a ser, es decir, pasar de la mera posibilidad de existencia, a la existencia real, a menos que Dios intervenga "libremente" y decida crearlo; por eso, a esta segunda ciencia, la de visión, se le llama también "libre".

Pues bien, analizando los diferentes objetos cognoscibles, Molina no hace otra cosa que apuntar a un tercer tipo de seres, distintos de los anteriores, equidistante de ambos, —los futuros— que, si bien por un lado, coinciden con los meramente posibles, —dado que, de hecho, nunca van a existir—, por otro lado, se acercan a los futuros libres, puesto que, en el hipotético caso de que se cumplie-

ra una determinada condición, se convertirían en futuros, así mismo libres. Este tipo de seres, así como el conocimiento que Dios tiene de ellos, eran admitidos desde siempre; lo único que hace Molina es adjudicarles una tercera ciencia, intermedia entre las dos admitidas hasta ese momento, —ciencia media—.

La propuesta de Molina, pues, en síntesis, es la siguiente:

- Dios conoce, tanto los posibles, como los futuros y futuribles, y esto es aceptado por todos los teólogos de todos los tiempos;
- ahora bien, dado que los futuribles no son realidades identificables con futuros ni con posibles, bien podemos adjudicar a Dios una tercera ciencia, la ciencia media;
- aceptada ésta, tanto la providencia como la predestinación, tendrán una acertada hipotética intervención de Dios, sin necesidad de recurrir a la premoción física ni a la gracia eficaz.
- la ciencia media, en todo caso, es aquella

por la que, debido a la elevadísima e inexcusable comprensión de cualquier libre albedrío en su propia esencia, capta profundamente qué hará, movido por su innata libertad, si se encontrase en ésta, o en aquella, o en cualquiera de las infinitas situaciones en que puede encontrarse, a pesar de que podría, si quisiera, hacer exactamente lo contrario⁸.

De este planteamiento se deduce que Dios, dado que conoce lo que haría el libre albedrío en cada circunstancia, si quiere, bien puede intervenir, facilitando el que tal o cual persona se encuentre en esta situación concreta, en lugar de cualquier otra, con lo que Dios conseguiría lo que quisiera, sin necesidad de forzar la libertad, y sin tener que echar mano de la premoción física o la gracia eficaz, con lo que Providencia y Predestinación estarían, absolutamente, en manos de Dios.

La posición de Molina parece ser de condescendencia y acercamiento. En último término, es Dios, por una intervención directa, el que orienta las decisiones de cada uno, pudiendo obtener los resultados que le parezcan oportunos. Esto no obstante, los bañecianos no acceden, sino que se dedican a bombardear desde todos los puntos, sin descuidar el filosófico, una pretendida e inventada ciencia media que debe ser rechazada sin contemplaciones, por diferentes motivos.

Lo primero, por no encontrarse en la tradición filosófica ni teológica; y que los testimonios aportados por Molina, no son en nada fiables, ya que los manipula y los aduce “falsa y engañosamente”:

⁸ *Conc.*, o.c., p.339₃

como demostraremos más adelante, ni San Agustín ni Santo Tomás, ni ninguno de los doctores antiguos tuvieron jamás un recuerdo para esta ciencia media [...]; ni en cuanto al nombre ni en cuanto a alguna realidad que pueda señalarse por este nombre⁹.

Y no es sólo que no se encuentre en la tradición, sino que es, por demás, un concepto absolutamente inútil y superfluo, ya que con las dos ciencias aceptadas desde siempre, —la necesaria y la libre—, basta y sobra:

Se sigue de aquí que aquel futuro condicionado es conocido por Dios por su ciencia libre, es decir, si Dios quisiera [...]; y este condicionado es conocido por Dios por su ciencia natural¹⁰.

Más todavía: no es que sea simplemente inútil y superflua, sino que es, en sí misma, imposible y absurda y, en consecuencia, inaceptable. Es el momento más genuinamente filosófico, donde se hila fino para dejar en la evidencia del absurdo al adversario. Muchos son los argumentos expuestos, insistiendo reiterativamente en la propia esencia de las proposiciones condicionales, cuya formulación no apunta a la existencia de hecho, sino a la pura formalidad de su corrección o incorrección; de ahí que, para ridiculizar las pretensiones molinistas, no tengan inconveniente en asegurar que “si una piedra fuese hombre sería animal racional” (Id., p. 67). Pero escuchemos la argumentación precisa:

Toda proposición condicional ilativa, si es verdadera es necesaria; y si falsa, es imposible. La razón está en que la verdad consiste en la corrección de su consecuencia [...]; por lo que no hay ninguna condicional que sea contingente¹¹.

Consiguientemente, tales proposiciones no tienen en sí mismas ninguna verdad determinada; pero lo que no tiene verdad determinada es incognoscible. Por lo que, al no tener ninguna determinación de verdad o falsedad la proposición en sí misma, tendríamos que recurrir a la propia voluntad humana para que sacara de la incognoscibilidad a dicha proposición, otorgándole la verdad determinada de la que carece; pero, evidentemente, la voluntad tampoco

⁹ Alvarez, D.: *De auxiliis divinae gratiae, et humani arbitrii viribus, et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia, Liber secundus*, Disp. VII, VI. Lugduni, 1611, pp. 66-67.

¹⁰ Id., p. 84.

¹¹ Id., p. 74.

tiene competencia, dado que es, de por sí, indiferente, careciendo de capacidad para determinarse, por lo que la ambigüedad del futuro condicionado sigue sin obtener verdad determinada, y, en consecuencia sigue siendo incognoscible, aún para el mismo Dios:

Porque si nada es cognoscible a menos que sea determinadamente verdadero, tenemos que, si antes del decreto de la divina voluntad no es determinadamente verdadero el que Pedro consienta si se le pone en tales circunstancias, quiere decir que esto no puede ser cognoscible ni siquiera por Dios¹².

En una palabra, y para terminar, que, por un lado, la proposición apunta a la corrección/incorrección, pero no a la verdad/falsedad; que la voluntad humana, por ser indiferente como potencia, y contingente como causa, "no puede producir ningún acto, a menos que sea determinada por otro para ello" (Id., p. 75); de ahí que, la única causa que puede otorgar verdad a la proposición, y decisión a la voluntad humana, no puede ser otra que el inevitable e indiscutible dominio de Dios, cosa que con la ciencia media no queda suficientemente claro:

Ya que puesta esta presciencia media, parece que se debilita la eficacia de la gracia; y que la razón o, al menos, la 'conditio sine qua non', de la predestinación, se encuentra de nuestra parte; por lo que no puede admitirse¹³.

Vemos, pues, que la razón última por la que se resisten a aceptar la ciencia media no es otra que la necesidad de tener que poner en entredicho la eficacia de la influencia divina. Y, en el fondo, no es eso sólo. Los bañecianos conocen a Molina y las posibles cartas que puede guardar en la manga. Ya los enojó bastante, cuando, según cuentan, se dedicó a entregar su obra al censor por cuadernillos: cuando le llevaba el segundo, le recogía el primero; con lo que, según algunas protestas, consiguió que el censor no se enterara bien de toda la trama de su Concordia.

Y ahora, parece ser que algo podían sospechar. En todo caso, la teoría de Molina sobre la ciencia media, y la escasa importancia que le otorgó, no es ningún secreto. Veamos de exponerlo todo con precisión y concisión.

Lo primero: Molina comienza, "ex abrupto", su Concordia, con una pregunta casi desconcertante: "¿es la ciencia de Dios causa de las cosas?" Pretende, de entrada, enfrentarse al tema de la presciencia, pero con el objetivo de dejar claro que no es la ciencia "libre",

¹² Ibid.

¹³ Id., p. 78.

sino la "natural" la que es causa de las cosas; y lo es, como lo es para todo artífice las ideas que tiene en su mente para realizar sus obras. Era un primer paso para dejar claro que no es la ciencia libre de Dios la que es causa directa de las decisiones del libre albedrío. A continuación, dedica toda la primera disputación, -10 páginas-, a pasar revista a los errores habidos en la historia, al querer compaginar el libre albedrío con la presciencia divina.

La *ciencia media* la nombra por primera vez en la página 340, en la parte IV de la *Concordia*, -que es la dedicada expresamente a la presciencia de Dios-, después de haber escrito casi cincuenta folios de los cien que dedica a esta cuarta parte. Le importa mucho ir desmenuzando las teorías que, de un modo u otro, se oponen al libre albedrío previamente expuesto para, una vez propuesta su ciencia media y las ventajas que proporciona, volver sobre los enemigos más recientes y combativos: los partidarios de la premoción, haciendo ver que, ni con la distinción "sensu composito/sensu diviso", evitan destruir y negar el libre albedrío que él propugna. Tenemos así que, si son 108 los textos en que nombra la ciencia divina o la presciencia, sólo en unas 25 oportunidades se refiere, expresa o implícitamente a la ciencia media.

Pero hay algo más, -y aquí, tal vez el miedo de los bañecianos ante esa aparente condescendencia de Molina con su aclaración "teórica" o "hipotética" de su ciencia media-: cuando Molina se refiere al conocimiento/ciencia de Dios sobre los futuros contingentes, en realidad, todos sus textos, una y otra vez, hacen referencia a futuros, que no a futuribles. Por eso, su machacona frase, puesta, incluso en labios de Santos Padres y Doctores, -San Agustín, Orígenes, San Justino, etc.-, alude a que "*no es que las cosas hayan de ser así, porque Dios lo conoce, sino que Dios lo conoce así, porque así va a ocurrir*".

Es evidente que la decisión del libre albedrío depende radicalmente de Dios, es decir, de que Dios quiera ponerlo en una u otra situación, -"*que determine Dios por su libre voluntad crearlo en tal tiempo y tal orden de cosas y circunstancias*" (*Conc.*, o.c., p. 324₅)- en última instancia, el libre albedrío permanece absolutamente libre; de tal modo que "si bien Dios conoce hacia qué parte se va a inclinar el libre albedrío por su innata libertad, siendo así que podría, si quisiera, inclinarse a la opuesta, pues, si de hecho se inclinase a esta otra, como bien puede, lo que Dios conocería sería ésta otra" (*Conc.*, o.c., p. 324₁₂).

Obligado a tener que dar una última explicación sobre la existencia de la ciencia media y del cómo Dios posee dicha ciencia, Molina se atrinchera en los misterios insondables de Dios, admisibles por fe y teología, pero que en ningún caso tienen que ser, necesariamente, explicables o comprensibles por la razón y la filosofía, que,

precisamente, es lo suyo, su campo. Habla una y otra vez de la supercomprensión divina: algo exclusivo de Dios; tanto, que ni siquiera Cristo tiene acceso o participación de este modo de conocer:

Puede que alguien pregunte si esta ciencia media puede concedérsele a alguno de los santos, o, al menos, al alma sacratísima de Cristo [...]. Pero hay que decir que ni siquiera al alma misma de Cristo se le puede conceder semejante tipo de ciencia. La razón está en que no comprende la esencia divina¹⁴.

Abellán afirma que *"es evidente que esta última constituye la parte más floja del sistema molinista"* (*Hª crítica del pensamiento español*, II, 601); pero es que tiene que ser así; Molina pretende dejar a salvo la autonomía e independencia del libre albedrío; y esto, desde la perspectiva filosófica. Copleston lo ha comprendido con toda nitidez:

Acaso se pueda expresar su punto de vista diciendo que partimos de lo que nos es mejor conocido, a saber, la libertad humana, y que tenemos que explicar la ciencia divina y la acción de la gracia de tal modo que no se excluya o se niegue tácitamente la libertad de la voluntad¹⁵.

Para terminar, y en la misma línea de poca atención al tema de la ciencia media, o, mejor, de ponerla en un segundo plano, escuchemos esta frase que pone en boca de San Agustín: *"si non es praedestinitus, fac praedestineris: si no estás predestinado, haz que lo estés"* (*Conc.*, o.c., p. 328₃₉). Más fuerte y contundente no puede expresar la fuerza del propio libre albedrío, dejando, más bien de lado la intervención divina, ya por su ciencia, ya por su gracia. Y, con sus propias palabras, y más directamente aún sobre el tema que nos ocupa:

La libertad de arbitrio y la contingencia de las cosas permanecerían a salvo en cualquier caso, así supuesta la existencia de tal ciencia, como si dicha ciencia no existiese¹⁶.

Termino, continuando con el texto de Copleston citado anteriormente, en el que pondera la actividad y la altura filosófica de Molina:

podría quizá sugerirse que el movimiento general humanístico del Renacimiento tuvo su reflejo, hasta cierto punto en el molinismo¹⁷.

¹⁴ *Concordia*, o.c., p. 341₁₁₋₂₀.

¹⁵ Copleston, F: *Historia de la Filosofía*. Ariel, III, p.328.

¹⁶ *Concordia*, o.c., p. 628₇.

¹⁷ Copleston, F: *Historia de la Filosofía*. o.c., III, p.328.

LOS IDEALES HUMANOS DE GRACIÁN

Luis JIMÉNEZ MORENO

Universidad Complutense de Madrid

En la época de esplendor literario de los grandes escritores españoles y de una extensísima presencia de lo español en el mundo, se mira al centro de decisión, a la corte, como lugar de acción principal, de hacerse uno valer y de intervenir en acciones que le hagan grande al que interviene con acierto.

Esta situación mueve a la filosofía cortesana de Gracián a preocuparse por el modo de hacer bien su papel en el gran teatro del universo, despierta el saber vivir con propósito, no al azar, y esta actitud del "varón atento" que tanto importa a Gracián, tiene referencias a dos libros italianos que culminaban el desarrollo práctico del vivir, con belleza y audacia como lemas, instando a las grandes creaciones de los genios renacentistas.

Los ideales de vida se habían plasmado en *El Cortesano* de Baldassar Castiglione, traducido al castellano por Juan Boscán, y el manual de política práctica, que fue muy difundido por las cortes europeas, *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo.

Si bien la gran obra y la filosofía cortesana de Gracián se encuentra en sus grandes escritos *Oráculo manual* (1647) y en las tres partes de *El Criticón* (1651, 1653 y 1657), abordamos esta cuestión ya en sus tres primeros libros que responden al propósito de este título. *El Héroe* (1637), *El Político don Fernando el Católico* (1640) y *El Discreto* (1646), sin pretender extraer toda su enjundia y dilucidar todas las finas y matizadas características que el perspicaz jesuita describe. Se darán apuntes y sugerencias para invitar a una reflexión y estudio de mucho más alcance.

El Héroe, con sus 20 primores, ya nos brinda sus paradigmas, concentrados en la dedicatoria a D. Juan Vincenzo de Lastanosa, declarándose "aprendiz de hombre" que "... después osará llamarse el correcto héroe, el discreto culto, el varón raro, el galán de la cultura, el amartelado de la curiosidad, para cuyo gusto compitieron la naturaleza a prodigios y el arte a milagros"¹.

Esta conjunción de naturaleza y arte viene referida como "paradoja crítica" en el primor XIX, cuando observa unidos los contrastes en la realidad, para apreciar el atractivo de la perfección inacabada. "Sea, pues, treta política —escribe— permitirse algún venial desliz que roa la envidia y distraiga el veneno de la emulación". Admirando después los contrastes: "¿Quién es el sol sin eclipses, el diamante sin raza, la reina de lo florido sin espinas?"

No es menester arte donde basta la naturaleza. Sobra la afectación donde basta el descuido."

Y en esta línea de contrastes y de prendas, recoge Gracián como gran primor, el apartamiento de toda afectación, recordando la *sprezzatura* de Castiglione en el elegante culto y diestro cortesano que en todo momento se comporta como sin dar importancia a sus primores y Gracián, con la mayor concisión, precisa: "Es la afectación el lastre de la grandeza" (Primor XVII).

Al héroe de Gracián no corresponden los doce trabajos de Hércules, sino que es el héroe de la vida cotidiana que ha de resolver las situaciones normales o conflictivas de la vida de manera inteligente y con ánimo para llevar a cabo su mejor estilo en las acciones que llenen una vida del hombre discreto, como consigna en su primor final: "¡Oh, pues, varón culto, pretendiente de la heroicidad! Nota el más importante primor, repara en la más constante destreza."

Que en todo caso, es propio del discreto: "En todo empleo hay quien ocupa la primera clase, y la infama también. Son unos milagros de la excelencia, son otros antípodas de milagros. Sepa el discreto graduarlo, y para esto tenga bien repasada la categoría de los héroes, el catálogo de la fama" (Primor XVIII).

El Héroe, en expresión de su editor A. del Hoyo², es, en resumen, un breve libro con el que Gracián forma un varón gigante y saca un varón máximo. Obra tipológica, en cuanto pretende bosquejar tal figura, contiene cierto número de reglas de discreción, o constituyentes de un arte de ser ínclito.

Brevemente pudiéramos enumerar aquí primores sobresalientes resaltados por Gracián, señalando como la mayor prenda de un héroe *el entendimiento* (Primor III):

Grandes partes se desean para un gran todo, y grandes prendas para la máquina de un héroe. Gradúan en primer lugar los

¹ Gracián, Baltasar: *El Héroe*, Dedicatoria a D. V. J. de Lastanoa. *Obras Completas*, edic. A. del Hoyo; Madrid, Aguilar 1960. p.4.

² del Hoyo, A.: "Preliminares" a Gracián: *Obras Completas*. p. CXXXIII.

apasionados el entendimiento por origen de toda grandeza; y así como no varón grande sin excesos de entendimiento, así no conocen varón excesivamente entendido sin grandeza”.

No es el entendimiento solo lo que hace al héroe, sino que habrá de acompañarle *la voluntad*. “Poco es conquistar el entendimiento, si no se gana la voluntad; y mucho, rendir con la admiración la afición juntamente” (Primor XII). La voluntad que une el atractivo y el afecto, como él comenta: “El más poderoso hechizo para ser amado es amar”, como aderezo para hacer eficaz el poder del entendimiento.

A ello se une también como gran primor *la simpatía*, recogiendo lo más preciso del primor XV. “Prenda es de héroe tener simpatía con héroes. Alcanzarla con el sol basta a hacer a una planta gigantea y a su flor la corona del jardín.

Es la simpatía uno de los prodigios sellados de la naturaleza; pero sus efectos son materia del pasmo, son asunto de la admiración”, y concluye. “Quita reinos la antipatía de un padre y dalos una simpatía”.

Propone Gracián ya en *El héroe*, “avisos al varón atento”, anteponiéndose a *Oráculo manual*, atendiendo al sobresaliente en la corte, y por lo mismo alude al “corazón de rey” uniendo entendimiento y corazón (Primor IV): “Gran cabeza es de filósofos, gran lengua de oradores, pecho de atletas, brazos de soldados, pies de cursores, hombros de palanquines: gran corazón de reyes. De las divindades de Platón y texto con que en favor del corazón arman, algunos, pleitos a la inteligencia.

¿Qué importa que el entendimiento se adelante, si el corazón se queda? Concibe dulcemente el capricho lo que le cuesta mucho de sacar a lucimiento al corazón.” Añadiendo en el primor IX, que titula *Del quilate de rey*. “Duda si llame inteligencia o suerte al topar un héroe con la prenda relevante en sí, con el atributo rey de su caudal.

En unos reina el corazón, en otros la cabeza; y es punto de necesidad querer uno estudiar con el valor y pelear otro con la agudeza. ...No hay hombre que en algún empleo no hubiera conseguido la eminencia, y vemos ser tan pocos, que se denominan raros, tanto por lo único como por lo excelente y, como la fénix, nunca sale de la duda.”

Adobando todo primor con la imprescindible *fortuna*, como enuncia sus primores X y XI: “Que el héroe ha de tener tanteada su fortuna al empeñarse” y “Que el héroe sepa dejarse, ganando con la fortuna”.

Entresacando algún rasgo podemos leer: “Hasta el ciego jugador consulta la suerte al arrojar. Gran prenda es ser varón afortunado, y, al aprecio de muchos, lleva la delantera. Estiman algunos más una onza de ventura que arrobas de sabiduría, que quintales de valor; otros, al contrario, que fundan crédito en la desdicha como en la melancolía. Ventura repiten de necio y méritos de

desgraciado" "...Lo cierto es que a todo héroe le apadrinaron el valor y la fortuna, ejes ambos de una heroicidad."

Por orden de aparición el segundo ideal, en la tipología graciana, habría de referirse a *El Político*, pero ya no tiene el carácter general de todo hombre o de cualquier cortesano, sino de quien ha de gobernar, por eso se refiere al arte de reinar, cuya "eminencia no está en el pelear, sino en el gobernar", se hace preciso atender, sobre todo a la "razón de estado" contrapuesta al maquiavelismo de que "el fin justifica los medios".

Así anticipa ya la tarea principal del arte de reinar que consistirá en gobernar atendiendo a las ventajas para los miembros del reino y no sólo para el monarca.

Al proponer Gracián al rey Fernando como dechado y paradigma de monarca, como había hecho Maquiavelo en *El Príncipe* (1513), comienza con la referencia a *la razón de estado*: "Opongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: don Fernando el Católico, aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de Estado".

Propone como tesis, esgrimiendo su agudeza sobre "el arte de reinar" desplegando el alma de su política y sus aciertos, pues el autor "apreciará reglas ciertas, no paradojas políticas, peligrosos ensanches de la razón, estimando más la seguridad que la novedad"³, y confirmará todas sus propuestas con testimonios históricos.

Estas excelencias y aciertos del monarca no se acreditan por la ostentación y el despotismo, sino que el "arte de reinar" no consiste tanto en las victorias militares y en el sometimiento, pues "la eminencia no está en el pelear, sino en el *gobernar*". Por esta disposición para ejercer la razón de estado en un príncipe vivo, que todo lo ve, todo lo oye, todo lo huele, todo lo toca, sensible por tanto a cuanto acontece en su reino y así lo describe: "Un príncipe atento, que ni duerme, ni deja dormir a los que le ayudan a ser rey, a las potestades inferiores.

Será propio de la eminencia real lograr realizaciones provechosas para el reino y sus ciudadanos. "Ahorra el sagacísimo Fernando de vanos inútiles empeños, que no son de provecho, sino de tema, sepultura de vasallos y tesoros..."⁴. Y el arte de reinar, como ejercicio de gobernar, exigirá valor, como corresponde a los reyes, pero también saber y prudencia. "Consiste esta nunca asaz encarecida prenda en dos facultades eminentes: prontitud en la inteligencia

³ *El Político*, o.c., p. 37.

⁴ id. ibid., p. 58.

y madurez en el juicio; precede la comprensión a la resolución, y la inteligencia aurora es de la prudencia"⁵.

Un príncipe sensible, que le piquen, que le lastimen las pérdidas en lo vivo del corazón. Hicieron algunos paradoja razón de estado de la indolencia, y magnanimidad de la sensibilidad"... "Este príncipe comprensivo, prudente, sagaz, penetrante, vivo, atento, sensible y, en una palabra, sabio fue el Católico Fernando, el rey de mayor capacidad que ha habido, calificada con los hechos, ejercitada en tantas ocasiones; fue útil su saber, y, aunque le sobró valor, jugó de maña. No fue afortunado Fernando, sino prudente... todos los más prudentes príncipes fueron muy afortunados"⁶.

Prenda del príncipe ha de ser *la educación*. De una heroica educación sale un heroico rey. Dura en la vasija largo tiempo el buen o mal olor del primer licor que tuvo. Ensayo el águila su generoso polluelo, para ser rey de las aves, a los puros rayos del sol. Créase un príncipe mirando siempre al lucimiento, a los brillantes rayos de la virtud y del honor⁷.

A estas prendas, propias del monarca, deben añadirse lo que exigen la atención a la consideración de su pueblo, señalando en primer lugar la aplicación: "Más alcanza en todas las artes una mediana habilidad con aplicación, que no un raro talento sin ella. La confianza es madre del descuido, y éste es plaga de los grandes oficiales. ...Fueron muchos grandes reyes, no tanto por sus grandes prendas, cuanto por su loable continua asistencia." ..."Compitieron en Fernando el caudal y la aplicación para componer un rey perfecto, un monarca máximo: cuarenta años reinó, sin desperdiciar uno tan solo, y obró más que cuarenta reyes juntos".

Así como su *capacidad de unir*. Distingue Gracián la gradual dificultad para gobernar un reino en función de la uniformidad o variedad de razas o de lenguas y otras variantes que pudieran componerlo y por lo mismo realza el mérito y la valía del político Fernando. "Pero en la monarquía de España, donde las provincias son muchas, las naciones diferentes, las lenguas varias, las inclinaciones opuestas, los climas encontrados, así como es menester gran capacidad para conservar, así mucha para unir"⁸.

Y asimismo se ha de reconocer como tarea del monarca el *engrandecimiento del reino* que fue tarea del rey Fernando. "Pareció-

⁵ id. *ibid.*, p. 55.

⁶ *El Político*, o. c., p. 57.

⁷ Cfr. id. *ibid.* p. 41.

⁸ Id. *ibid.* p. 39.

ronle a Fernando estrechos sus hereditarios reinos de Aragón, para sus dilatados deseos; y así anheló siempre a la grandeza y anchura de Castilla, y de allí a la monarquía de toda España, y aun a la universal de entrambos mundos.

Reinó en creciente de imperio, que ayuda mucho a la plausibilidad de un monarca; depende mucho la grandeza o la pequeñez de un rey del estado de la monarquía, que va mucho del reinar en su creciente, al reinar en su menguante⁹. Sugiere el jesuita el movimiento parabólico que puede describir la historia de un reino, pero él, en las atribuciones de rey aragonés, acentuó por encima de sus victorias militares su implantación de la justicia. "En esto fue sagacísimo Fernando, pues llenó a España de triunfos y de riquezas. peleando en un reino, triunfaba en los demás. Enriqueció a España temporal y espiritualmente. Adelantó la milicia y la justicia, aquélla con ejércitos, ésta con tribunales"¹⁰.

No es la acción solitaria, la perspicacia y la acción de un príncipe lo que consigue la grandeza propia y la de su reino, sino concediendo mucha importancia a la confianza y participación de sus colaboradores, como fueron "famosos caudillos, prudentes virreyes, atentos embajadores, criados en su escuela, graduados de su elección.

Este gran empleo del reinar no puede ejercerse a solas; comunícase a toda la serie de ministros, que son reyes inmediatos. ¿Qué importa que el príncipe sea excelente en sí si los ayudantes le desacreditan? "¹¹.

El estudio de Gracián sobre "el político don Fernando" le lleva no sólo a hacer el análisis de un buen arte de reinar, sino a los elogios de su biografiado a quien atribuye grandes virtudes de hombre, y en sumo grado las de rey. Amontonaron prendas los que emprendieron componer un príncipe perfecto, que es fácil el disputarlas y no lo es conseguir las. Por eso lo contrapone a otros que "tuvieron grandes virtudes de hombre y grandes vicios de reyes. Religiosísimo fue Graciano, pero más para una celda que para la silla imperial. El aragonés Ramiro y el portugués Enrico eran más para el coro que para el trono"¹².

Por todo ello lo más significativo de *el político* de Gracián frente a *el príncipe* de Maquiavelo, es la consideración en el ejercicio de *la razón de estado* como su principal atributo. "Aquí tendrás una no política ni aun económica, sino una razón de estado de ti mismo, una brújula de marear a la existencia, una arte de ser incli-

⁹ Id. *El Político*, *ibid.*, p. 45.

¹⁰ Id. *ibid.* p. 50-51.

¹¹ Id. *ibid.* p. 63.

¹² Id. *ibid.* p. 47.

to con pocas reglas de dirección"¹³. Y esto lo comenta el editor diciendo: "*El Héroe*, según Gracián, no constituye una política, ni una económica —ni una moral, aunque de esto nada dice—, sino una razón de estado individual, una adecuación de la razón de estado a la conveniencia del individuo", Que el filósofo conceptista pasa, a continuación, al ejercicio del arte de reinar.

Hemos de aludir también, aunque sea brevemente, al ideal de *El Discreto*, referido precisamente al ejercicio de la razón de estado en cada uno, el cortesano normal, aun sin pretensiones de héroe. Y así lo propone: "Merezcas, lector discreto, o porque lo eres o para que lo seas, tener vez este Arte de Entendidos, estos aforismos de prudencia, en tu gusto y tu provecho"¹⁴. Para significar el carácter general que no podemos desarrollar, su primer realce se lo titula "Genio y Ingenio". "Estos dos son los dos ejes del lucimiento discreto; la naturaleza las alterna y el arte los realza. Es el hombre aquel célebre microcosmos, y el alma su firmamento. Hermanados el genio y el ingenio, en verificación de Atlante y de Alcides, aseguran el brillar, por lo dichoso y lo lucido, a todo el resto de prendas. ...Plausible fue siempre lo entendido, pero infeliz sin el realce de una agradable genial inclinación; y, al contrario, la misma especialidad del genio hace más censurable la falta de ingenio."

Queda abierto un campo de investigación inmenso sobre expresiones tan ricas como *el genio* y *el ingenio*, pero, sobre todo contar y entrelazar naturaleza y cultura, que él dice "arte" y con tanta frecuencia alude y desarrolla en sus grandes obras *Oráculo* y *Criticón*, quédese para mayor estudio.

Considero imprescindible tener presente la comunidad de propósito en lo que sería una tipología de tres ideales humanos en la filosofía cortesana de Gracián. Así en *El Discreto*: "...el singular sudor de un estudioso, ofrecido en este culto trabajo, émulo del Héroe, más que hermano, en intento y en la dicha"¹⁵. Como comenta del Hoyo¹⁶ a propósito de *El Héroe*: "Obra tipológica, en cuanto pretende bosquejar tal figura, contiene cierto número de reglas de discreción, o constituyentes de un arte de ser ínclito. Y, en este sentido, en el de arte o técnica, *El Héroe* es, además, y al mismo tiempo, un posible manual de conducta para el individuo, una razón de estado individual en relación directa con la sociedad; que, por tal

¹³ Id. *El Héroe*, "Al lector", p. 6.

¹⁴ Id. *El Discreto*, *ibid.*, p. 77.

¹⁵ Id. *El Discreto*, "Preliminares", *ibid.*, p. 73.

¹⁶ Del Hoyo, A.: "Vida y obra de Gracián, Hacia una definición de *El Héroe*, p. CXXXIII, o. c.

motivo se convierte en el político". Y en la misma Introducción contraponen *El Héroe* y *El Discreto*¹⁷. "*El Héroe*—según la definición del propio Gracián "Al lector"— es un 'arte de ser ínclito con pocas reglas de discreción'. Y arte semejante, en cierto modo, viene a ser *El Discreto*. He aquí, en esto está, la semejanza de ambos tratados. Mas ¿en qué está la diferencia?

La diferencia fundamental estriba en que las prendas heroicas tienen por eje la dualidad entendimiento-voluntad, en tanto que las del discreto tienen por eje la dualidad genio-ingenio, es decir, las condiciones naturales y el vigor del entendimiento." Y nuevo comentario del mismo¹⁸: "Para el canónigo Salinas, que extendió la aprobación eclesiástica del libro, Gracián, que en *el Héroe* y en *El Político* 'dio las primeras luces de su idea a la enseñanza de un príncipe', 'Forma ahora de política general un discreto'. ...señala ahora los reales de una política general, es decir, inscribe un manual de conducta general con las cualidades o prendas que debe reunir todo hombre que aspire a ser discreto. 'Enseña a un hombre a ser perfecto en todo; por esto nos enseña a todos', añade Salinas."

Desde sus primeros libros, Gracián muestra su propósito de una filosofía práctica, del "saber vivir", de acertar en la corte, como "filosofía cortesana" que exige cultivo, arte o artificio, educación y esfuerzo, para perfeccionar lo que da la naturaleza.

¹⁷ Id. *ibid.*, p. CXLVI.

¹⁸ Id. *ibid.*, p. CXLV.

MÁS VALE LA MALDAD DEL VARÓN QUE EL BIEN DE LA MUJER (NOTAS SOBRE LA MISOGINIA EN GRACIÁN)¹

Elena CANTARINO y Miguel GRANDE

I. La mayor parte de las alusiones al sexo femenino que se hallan en *El Criticón* de Gracián presentan un evidente carácter misógino. Esa aversión graciana hacia la mujer, no obstante, debe comprenderse sobre la base de dos coordenadas: por una parte, una tradición cultural que, desde antaño, se muestra igualmente misógina; por otra, el menosprecio que Gracián manifiesta hacia el hombre vulgar, al que considera degradado moralmente por los vicios.

La mitología y la religión occidental nos ofrecen relatos, bien conocidos por todos —como los de Pandora y Eva—, asentados en una visión de vulnerabilidad moral del sexo femenino no predicable en el varón. La reveladora cita de *El Criticón* que nos ha servido como título —“Más vale la maldad del varón que el bien de la mujer”—, presenta una similitud no azarosa con el fragmento bíblico del Eclesiástico: *Melior est enim iniquitas viri, quam mulier benefaciens*². La malquerencia del escritor hacia el sexo femenino trae su influencia de la literatura y su misoginia “parece legada por la tradición paulina, patrística y medieval”³. Maquiavelo y Erasmo, clásicos modernos en época de Gracián, aun deslizándose de las líneas más

¹ Este breve trabajo, presentado a las III Jornadas de Hispanismo Filosófico, forma parte de una serie de investigaciones en curso que llevan a cabo sus autores sobre el contenido moral, político y jurídico de *El Criticón*.

² La similitud entre el texto graciano y el Eclesiástico (XLII, 14) ha sido apuntada anteriormente por Miguel Romera Navarro (“Citas bíblicas en *El Criticón*”, *Hispanic Review*, III (1935), p. 327) y Miguel Batllori (“Les Sagrades Escriptures, font d'*El Criticón*”, incluido en *Baltasar Gracián i el Barroc*, Valencia, Tres i Cuatre, 1996, p. 332).

³ Cf. Alain Guy, “Tradición y modernidad en *El Criticón* de Gracián”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVI (1989), p. 169.

dogmáticas trazadas por el cristianismo, mantuvieron, si no acentuaron, el desprecio de la tradición hacia la mujer; sus respectivas alegorías de la Fortuna y la Locura simbolizaban desatinos femeninos⁴. El teatro barroco, fenómeno social y pedagógico de la época, recordaba a sus espectadores, desde los corrales de comedias, que las tareas propias de las mujeres no habían de ser los realces del estudio, sino funciones domésticas, artesanas y agrícolas⁵. Pero no se trataba sólo de la incapacidad e inferioridad intelectual de la mujer; era también una cuestión de actuación moral, sumamente detestable y pecaminosa en el sexo femenino.

Como ya al inicio señalamos, si ésta era la tradición y el ambiente cultural de la época de Gracián, también su visión antropológica general, decadente y viciosa, ha de ser tenida en cuenta al reflexionar sobre el profundo surco de bajeza moral que cava el jesuita con sus alusiones a la mujer. Plantea Gracián estoicamente la vida del sabio y valeroso guerrero —que es Critilo, y que trata de ser Andrenio— como un itinerante combate, en el que el contrincante existencial de ese ideal hombre virtuoso es un ser humano común perverso. Únicamente el sabio no tiene en Gracián esa característica común de la malicia humana.

El hombre es portador de una “natural siniestra inclinación”, de una “depravada propensión al mal” (C,I,v)⁶. Cuando Andrenio y Critilo llegan a la civilización, éste más prudente y sabio, previene a aquél, joven, inexperto e ignorante, que tenga a sus semejantes, y se relacione con ellos, como enemigos: “Advierte, Andrenio, que ya estamos entre enemigos: ya es tiempo de abrir los ojos, ya es menester vivir alerta. Procura ir con cautela en el ver, en el oír y mucha más en el hablar. Oye a todos y de ninguno te fíes. Tendrás

⁴ Como se recordará, el florentino había escrito que “la Fortuna es mujer: y es necesario, cuando queremos tenerla sumisa, zurrarla y zaherirla (cf. *El Príncipe*, Barcelona, Bruguera, 1974, p. 181). El de Rotterdam, poco antes de concluir su célebre *Elogio de la locura*, se disculpa así ante el lector: “Si pensais que he dispartado o hablado en exceso, acordaos que soy la Locura, y mujer, lo cual todavía es peor” (cf. *Elogio de la locura*, Barcelona, Ediciones 29, 1993, p. 102).

⁵ Así, uno de los personajes de Lope de Vega, en *La dama boba*, se pregunta lo siguiente: ¿quién le mete a una mujer con Petrarca y Garcilaso, siendo su Virgilio y Taso hilar, labrar y coser?”. También en el teatro calderoniano, en *No hay burlas con el amor*, se podía escuchar: “sepa una mujer hilar, coser y echar un remiendo, que no ha menester saber gramática ni hacer versos. (...) Bordar, labrar y coser sepa sólo; deje al hombre el estudio.

⁶ Para las citas de Gracián seguimos la edición de sus Obras Completas realizada por Arturo del Hoyo (Madrid, Aguilar, 1960).

a todos por amigos, pero guardarte has de todos como de enemigos" (C,I,iv). La desconfianza de Gracián hacia el proceder del hombre es tal que en la clásica comparación con el lobo, resulta ser para nuestro autor más temible el ser humano: "Dichoso tú [dice Critilo a Andrenio] que te criaste entre las fieras, y ¡ay de mí!, que entre los hombres, pues cada uno es un lobo para el otro, si ya no es peor el ser hombre" (C,I,iv).

Tras estas últimas anotaciones sobre la crueldad humana en Baltasar Gracián, y teniendo presente su entorno cultural misógino, podremos comprender mejor las siguientes palabras del belmontino: "¿Y ves cuán malos son los hombres? Pues advierte que aún son peores las mujeres, y más de temer. ¡Mira tú cuáles serán! (C,I,iv). Además de por su intensidad, la malicia de la mujer se distingue de la del varón por su antigüedad; fue antes la maldad femenina que la masculina: "la mujer fué la primera con quien embistieron los males, todos hicieron presa en ella, quedando rebutida de malicia de pies a cabeza" (C,I,xiii). Además todos los mayores males se apellidaron hembras: "las furias, las parcas, las sirenas y las arpías, que todo lo es una mujer mala" (C,I,xii); "la hambre, la guerra, la peste, las arpías, las sirenas, las furias y las parcas" (C,III,xi). Parece que Gracián trata de hacer converger en la mujer todos cuantos concretos males y vicios particulares pueda; por eso, llega a sentenciar "mas no es un enemigo sólo, sino todos en uno, que todos han hecho plaza de armas en ella" (C,I,xii). Entre los enemigos que se desenvuelven en la mujer —presencia de vicios pero también ausencia de virtudes— destacaremos tres: la Mentira, su compañero el Engaño y el Desvanecimiento. Pues son "las mujeres, de pies a cabeza una mentira continuada, aliño de cornejas, todo ajeno y el engaño propio" (C,I,ix). Intenta Gracián prevenir de ello, de sus peligrosos enredos (C,II,ii y C,III,iii), de sus engañosas caricias (C,I,xii) y de sus mentirosas lisonjas (C,III,iv). El desvanecimiento, conjunción de presunción, vanidad y soberbia, parecen ser un rasgo peculiar de la mujer, el cual la diferencia del hombre: "porque si ellos son vanos, ellas desvanecidas más (...) Sola una tiene desvanecimiento por diez hombres" (C,III,vii). Nos cuenta Gracián cómo la Muerte encaró su arco contra una dama moza y hermosa, que era una desvanecida, que traía locos a los mozos (C,III,xi), y como la mujer le solicita al Supremo Hacedor el dote de la belleza que éste resuelve otorgárselo pero con la pensión de su flaqueza (C,II,vi).

De otro lado, debe subrayarse que en la relación vital de la mujer con el hombre, y del hombre con la mujer, sale ésta éticamente mucho peor parada pues su inmoralidad es una amenaza constante para aquél: "Hácenle guerra al hombre diferentes tentaciones en sus

edades diferentes, unas en la mocedad y otras en la vejez, pero la mujer en todas" (C,I,xii). Además, la mujer ha derrocado al hombre en el trono del Mundo; resulta curioso que Gracián sitúe en la primera parte de *El Criticón*, como una observación prudente del ingenuo e inexperto Andrenio, lo siguiente "el hombre no es el rey del mundo, sino el esclavo de la mujer" (C,I,vi); lo cual, a renglón seguido, lo confirma uno de los personajes-guías de la obra, el mitológico centauro Quirón, cuando reconoce que siendo el hombre el rey natural del mundo "ha hecho a la mujer su valido, que es lo mismo que decir que ella lo puede todo" (C,I,vi). La mujer al hacerse con el mando del Mundo lo ha descompuesto: ha trastocado sus valores morales (C,I,vi). Por ello Gracián aconseja al hombre que al convivir con las peligrosas féminas huya de sus encantos (C,I,xi).

Gracián nos muestra ejemplos de esta constante amenaza que es la mujer para el varón. En la *crisi* titulada "Los encantos de Falsirena", Critilo le reprende a un Andrenio escarnecido que esa mala hembra, Falsirena, "sin hacienda, sin salud, sin honra y sin conciencia te ha dejado. Ahora conocerás lo que es [la mujer]" (C,I,xii). Hacia el final de la obra en la *crisi* ix, de la tercera parte, el Cortesano —otro sabio guía—, le recuerda al propio Critilo: "¿no has visto muchas veces aborrecer una mujer el fiel consorte que la honra y que la estima, que la sustenta, la viste y la engalana, y perderse por un rufián que la da de bofetadas cada día y la acocea, la azota y la roba, la desnuda y la maltrata?" (C,III,ix)⁷.

Pero, como en el contexto de su tradición y de su época, lo misógino, no sólo lo plantea Gracián en términos de ruindad moral, sino también como inferior capacidad intelectual de la mujer a la del varón. En *Agudeza y arte de ingenio*, Gracián, trayendo como ejemplo de autoridad la opinión de su padre, Francisco Gracián, "hombre de profundo juicio, y muy noticioso", sostiene "que la mayor capacidad de la más sabia mujer no pasa de la que tiene cualquier hombre cuerdo a los catorce años de su edad" (*Agudeza*, XXIII).

II. Sin embargo, hay también en Gracián una visión excepcional de la mujer. Aparte de las alabanzas por determinados compromisos, como sugiere M^a Teresa Cacho⁸, la dedicación de alguna de sus

⁷ Casos como éste han de acerar esta enseñanza que para los esposos da un casamentero en "La feria de todo el mundo": que no le den a sus esposas todo lo necesario, porque teniéndolo, querrán lo superfluo (C, I, xiii).

⁸ Cf. M^a Teresa Cacho, "Misoginia y Barroco: Baltasar Gracián", en *Literatura y vida cotidiana (Actas de las cuartas jornadas de investigación interdisciplinaria)*, Zaragoza/Madrid, Seminario de estudios de la mujer, 1987, p. 185.

obras a mujeres cercanas a la corte⁹, y las loas a las reinas contemporáneas¹⁰; se desprende de sus tratados político-morales una visión excepcional y modélica. Aunque en ellos Gracián parece ensalzar en las mujeres determinadas virtudes varoniles¹¹ y no las virtudes femeninas que poseen. Así, por ejemplo, cuando celebra personajes históricos como Cenobia, Tomiris, Estorea, Pantasilea y Semíramis dice de esta última lo siguiente: "pero donde se extremó el de una gran capacidad¹² fué en Semíramis, la que fundó a Babilonia, la que mandó el Asia: cuarenta años imperó en fe de que era varón. Empeñóse en ser hombre, y depuso con los arreos mujeriles los achaques; pero nunca bastara el traje a disimular el sexo, si no lo desmintiera el caudal" (*El Político*, p.54)¹³.

Sin duda, es Isabel la Católica la que será considerada excelente entre las excelentes: "aquella católica amazona, desde quien España no tuvo que envidiar las Cenobias, Tomiris, Semíramis y Pantasileas, pudo ser oráculo destas sutilezas. Encerrábase a parir en el retrete más obscuro y, celando el connatural decoro, la innata majestad echaba un

⁹ Por ejemplo, alaba a la camarera mayor de la reina, Doña Elvira Ponce de León, marquesa de Villanueva de Valdueza (murió en 1668) a quien dedicó *El Comulgatorio*, y de quien dijo en *El Criticón*: "pero sean excepción de mujeres las que son más que hombres: la gran princesa de Rosano y la excelentísima señora marquesa de Valdueza" (C, I, vi). La princesa de Rosano, Olimpia Aldobrandini, feudataria del rey de España, que murió en 1681 era muy popular en la corte española.

¹⁰ Por ejemplo, ensalza la prenda o realce "Del modo y agrado" (*El Discreto*, XXII) en la reina doña Isabel de Borbón, primera esposa de Felipe IV y madre del príncipe Baltasar Carlos.

¹¹ Sobre el mito hispánico de la mujer viril o varonil, consúltese, por ejemplo, el trabajo de M. McKendrick, *Woman and Society in the Spanish Drama of the Golden Age (A study of the "mujer varonil")*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

¹² Recordemos que la capacidad, además de constituir personas, es "el fundamento de la política, aquella gran arte de ser rey"; es "seno de la prudencia, sin la cual ni el empleo, ni el ejercicio, ni los años, sacan jamás maestros"; y es también "la otra columna, que ladeada del valor, aseguran entrambas la reputación" (*El Político*, p. 54-55).

¹³ Unas páginas más adelante, cuando habla de que "todos los hazañosos príncipes y que obraron cosas grandes, asistieron en persona a las empresas", también alude a la reina asiria: "Pero a quien se rinde toda admiración es a la gran Semíramis, la que fundó a Babilonia: no contenta con la amplísima monarquía de Asiria, conquistó el Egipto, emprendió la India, y, capitaneando un millón de gentes con dos mil naves, venció sobre las aguas del río Indo al rey Estaurobates; aliñándose el cabello, la dieron nueva que se había rebelado Babilonia, y, sin acabar el aliño, fué, vió y venció" (*El Político*, p. 60-61).

sello a los suspiros de su real pecho, sin que se le oyese un ay, y un velo de tinieblas a los desmanes del semblante. Pero quien así menu-deaba en tan excusables achaques del recato ¡cómo que escrupulearía en los del crédito!" (*El Héroe*, II)¹⁴. La reina Isabel, "que, siendo mujer, excedió los límites de varón" (*El Político*, p.64), no sólo ayudó a su consorte sino que "fué rara, y singular entre todas" y "de tan grande capacidad, que, al lado de la de un tan gran rey, pudo, no sólo darse a conocer, pero lucir" (*El Político*, p.66).

Son numerosos los textos donde la reina es valorada por sus prendas y virtudes: heroica (*El Héroe*, I; *El Político*, p.64); el non plus ultra, columna de fe (*El Héroe*, XX); capacidad para escoger y estimar (*El Político*, p.66); sabía empeñar los dependientes (*Oráculo manual*, aforismo 265)¹⁵; prudente (*Agudeza*, XXXIII); usaba de la agudeza en apodos (*Agudeza*, XLVIII)¹⁶; juiciosa (C, I, x). Estas prendas, primores y realces, entre otros, revalorizan su imagen de mujer política al tiempo que la proponen como tipo o modelo¹⁷. Aunque el objeto de su tratado, *El Político* don Fernando el Católico (1640), es justamente proponer como modelo de político perfecto al monarca español¹⁸; es también aquí cuando al alabar a la reina introduce el papel de las mujeres (ya sean ma-

¹⁴ El segundo *primor* de *El Héroe* es "cifrar la voluntad" pues lega quedaría el arte si, dictando recato a los términos de la capacidad, no encargase disimulo a los ímpetus del afecto" (*El Héroe*, II).

¹⁵ "Un empeño en su ocasión hizo personas a muchos (...) Supo con eminenia esta lición de empeñar la católica reina Isabela, así como todas las demás, y a este político favor debió el Gran Capitán su renombre (...)" (*Oráculo manual*, af. 265).

¹⁶ "Son comúnmente los apodos unas sutilezas prontas, breves relámpagos del ingenio que en una palabra encierran mucha alma de concepto" (*Agudeza*, XLVIII).

¹⁷ Sobre la emergencia de la mujer política e Isabel la Católica, véase el trabajo de A. Redondo ("Emergence et effacement de la femme politique à la Renaissance: Isabelle la Catholique et María Pacheco") incluido en *Images de la femme en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles. Des traditions aux renouvellements et à l'émergence d'images nouvelles*, Paris, Publications de la Sorbone/Presses de la Sorbone Nouvelle, 1994, pp. 291-304.

¹⁸ "Opongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: Don Fernando el Católico" (*El Político*, p. 37). Sobre este punto, véase la obra de A. Ferrari, *Fernando el Católico en Baltasar Gracián* (Madrid, Espasa Calpe, 1945) en la que emprende un exhaustivo análisis de la figura del monarca en la obra del escritor y muestra su repercusión en la literatura política, tipológica e histórica española y su influencia en la europea. Ferrari defiende la tesis de que "la imputación a Fernando el Católico de la estructura primera, técnica y secular del Estado moderno español, por un proceso vario de síntesis

dres, esposas o hermanas) en el gobierno, en la política activa, como consortes, soportes y consejeras: "Acarrea mucho bien la buena y prudente mujer, así como la imprudente mucho mal. Las madres por respeto; las esposas, por amor, obran mucho con los príncipes (...). Con todo eso suele predominar más en la voluntad de un príncipe el intenso amor de una esposa que el reverencial de una madre (...) Reinan comúnmente en este sexo las pasiones de tal modo, que no dejan lugar al consejo, a la espera, a la prudencia, partes esenciales del gobierno, y con la potencia se aumenta su tiranía. Pero la que por su corregido natural salió sabia, y prudente, lo fué con extremo, y, ordinariamente, las muy varoniles fueron muy prudentes. Asegurado un príncipe de la buena capacidad de su consorte, déle lugar de conreinar, mas siempre con templanza" (El Político, p.65).

Esta relativa promoción de la mujer en la política (que se dio a partir de los siglos XV y XVI debido a la progresiva constitución de los estados modernos, el desarrollo del humanismo, el progreso del urbanismo y la vida de corte) en los tratados gracianos, es criticada posteriormente en su novela porque el análisis que allí se hace de la naturaleza de la mujer, de las condiciones femeninas, lleva a la conclusión de que no la hacen apta para el mando. Mas las personificaciones alegóricas femeninas en *El Criticón* son muchas, tanto negativas (Hipocrinda, Vejecia, etc.) como positivas (Artemia, Virtelia, etc.). Por ejemplo, encontramos a Felisinda (alegoría de la felicidad terrestre), tras la que van los dos protagonistas, y que pasa por ser una madre para Andrenio (hombre natural, sin prudencia y sin juicio crítico previos) y una esposa para Critilo (hombre juicioso)¹⁹; y también

interpretativa, arranca de Gracián" y que "la estimación esquemática, ejemplar y exaltativa del monarca español en el biografismo político barroco" proviene de él (cf. Ferrai, o.c., p. 15). Consúltese también el trabajo de P. Montón Puerto, "Isabel de Castilla y Fernando de Aragón como modelos en Luis Vives y Baltasar Gracián" en *Literatura Hispánica, Reyes Católicos y Descubrimiento*, M. Criado de Val (dir.), Barcelona, PPU, 1989, p. 18-20.

¹⁹ Sobre la pérdida del carácter femenino de Felisinda a medida que avanza la búsqueda de los protagonistas que persiguen no a una mujer determinada sino a la Felicidad, es decir, un ser "imaginado" o un concepto, véase los trabajos de F. Perugini ("Felisinda, allégorie de la félicité terrestre dans *El Criticón*", en *Images de la femme en Espagne au XVIe et XVIIe siècles. Des traditions aux renouvellements et à l'émergence d'images nouvelles*, A. Redondo (ed.), Paris, Publications de la Sorbone/Presses de la Sorbone Nouvelle, 1994, pp. 183-193) y L. F. Avilés ("La alegoría y la mujer-monstruo: el problema de la representación femenina en *El Criticón* de Gracián", en *La Torre VII* (1993), pp. 79-93).

a Falsirena (alegoría de la falsa sirena) que simboliza a la mujer que engaña, miente, se viste y reviste de apariencias pero que es, sin embargo, la que más contenta a Andrenio. Éste acabará reconociendo "que con todo el mal que me ha causado, confieso que no las puedo aborrecer ni aun olvidar. Y os aseguro que de todo cuanto en el mundo he visto, oro, plata, perlas, piedras, palacios, edificios, jardines, flores, aves, astros, luna y el sol mismo, lo que más me ha contentado es la mujer" (C, I, xii); además —dice un cuerdo— "la mujer, me aseguran, es la otra mitad del hombre y que realmente antes eran una misma cosa entrambos, más que Dios los separó porque no se acordaban de su divina Providencia. Y que ésta es la causa de aquella tan vehemente propensión que tiene el hombre a la mujer, buscando su otra mitad" (C, I, xiii).

En definitiva, la misoginia graciana hay que entenderla no sólo desde los tópicos del mundo barroco (desde el contexto), sino también desde la diferenciación de géneros y estilos que el propio Gracián propuso y utilizó en sus obras (desde el texto)²⁰; por una parte, sus tratados político-morales que pertenecen al género del docere, obras de carácter técnico y didáctico que presentan tipos y proponen modelos; de otra parte, *El Criticón*, novela alegórica con la que realizó su única incursión en el género práctico y ficcional, y en la que presenta una "filosofía cortesana" para el lector juicioso, una crítica que, aunque provoque ceño, espera "que todo entendido se ha de dar por desentendido, no sintiendo mal de sí" (C,I, "A quien leyere").

²⁰ Véase los diversos trabajos de B. Pelegrín sobre la tipología y el estilo de Gracián, entre ellos: "Typologie des écritures baroques" (en *le Baroque littéraire. Theorie et pratiques*, París, Fondation Calouste Gulbenkian, 1990) y "Física y metafísica del estilo de Baltasar Gracián" (en Baltasar Gracián. El curso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra, J. M. Ayala (coord.), Documentos "A" (Anthropos, Barcelona), nº 5, febrero 1993).

ASPECTOS FILOSÓFICOS DE LA HISTORIOGRAFÍA ESPAÑOLA DEL S. XVII: EL PROBLEMA DE LOS ORÍGENES

José Javier BIURRUN LIZARAZU

Cuando la finalidad de la Historia deja de ser la de reproducir exclusivamente los acontecimientos históricos y trata de ordenarlos según una determinada concepción del mundo o bien se convierte en un simple medio para expresar otros fines, la historiografía se convierte en un yacimiento próspero para la Filosofía. La historiografía española del S. XVII es uno de estos yacimientos fértiles ya que muchas de ellas son verdaderos compendios de moral o reflejo de auténticas cosmovisiones de la época.

Cuando me llegó la invitación para participar en estas Jornadas pensé en rehusarla debido a que me encontraba trabajando sobre algo que no estaba directamente relacionado con el Hispanismo Filosófico. Hacía algunos meses que había descubierto un manuscrito del *Mundo Caduco* de Quevedo, el cual contenía el texto completo de esta obra que hasta la fecha se creía inconclusa y fragmentada. Sin embargo, en el transcurso de mi investigación sobre la citada obra de Quevedo, me topé con ciertos aspectos que me llamaban la atención sobremanera y que no eran otros que los referentes a la importante carga filosófica que subyacía a buena parte de la historiografía española del S. XVII y, por supuesto, también al hacer historiográfico de Quevedo. Fue por ello que reconsideré la invitación y se me ocurrió adelantar un proyecto de ponencia para las presentes Jornadas, esperando con el tiempo poder llevarlo a cabo. Pero el hecho de proponerme elaborar una edición crítica del *Mundo Caduco* me ha impedido desarrollar el proyecto de comunicación en la medida en que tenía previsto hacerlo, por lo que pido disculpas de antemano.

De manera que si en un principio tenía pensado hacer un estudio más o menos exhaustivo de los aspectos filosóficos subyacentes en el hacer historiográfico de los historiadores del S. XVII, me he visto obligado a acotar dicho propósito y hacer al-

gunas observaciones sobre dos de los temas que más me han interesado, a saber, el recurso a la cuestión de los orígenes y el carácter moralizante de la Historia. Dos han sido los autores que he considerado apropiados para reflejar ambas cuestiones. Como no podía ser de otra forma, uno es Quevedo y el otro el padre Moret. El motivo de haber elegido a este último no es aleatorio, sino que se debe al hecho de haber encontrado el manuscrito de Quevedo entre los "papeles sueltos" que aquél había utilizado para elaborar sus Anales del Reino de Navarra.

Desde nuestra óptica nos puede parecer sorprendente que un historiador de la talla de Moret, preocupado por referir los hechos históricos con minucioso espíritu crítico, contrastando las diversas fuentes y depurando todo dato que no fuese de rigor, nos ofrezca pasajes como el que leo a continuación:

Pero admira más el lazo de cosas entre sí repugnantes. Si este escritor ciñe, y encierra a todos los descendientes de Japhet en la Asia, ¿cómo envía luego a su descendiente Tharsis a poblar España, a Tubal a Thesalia, a Javan a Grecia, a Tyros a Tracia a Cetim a Italia? ¿Por ventura España, Thesalia, Grecia, Tracia, Italia son en Asia, y no en Europa? (...) Pues si a todos los descendientes de Japhet encierra en Asia este escritor: y en Asia y África se encerraron todas las generaciones de los otros dos hermanos, a Europa quién la pobló? Forzoso es que quedase yerma, o se habrán de buscar pobladores fuera de la Arca; porque en ella no los hay¹.

Este texto nos sitúa de lleno en una de las principales obsesiones de muchos de los historiadores de la época, que no era otro que el intento de encontrar los remotos orígenes de cada reino o ciudad personificados en variopintos fundadores como Túbal, Tharsis, Ibero o el apóstol Santiago. Autores como Salazar de Mendoza, Francisco Diago o el propio Juan de Mariana, por citar sólo a algunos, se encargarían de hacer referencia a dichos orígenes.

Los estudiosos de la historiografía vienen a decir que el motivo de que la mayor parte de los historiadores del siglo XVII intentasen encontrar fundadores legendarios para sus patrias o ciudades era simplemente por ufanarse de su rancio abolengo local, regional o nacional. Sin embargo, lo curioso es que para ello recurren, al menos muy buena parte de ellos, no a tener las ruinas más antiguas ni a ser descendientes de los habitantes de la Atlántida de la que

¹ Moret, Joseph de: *Congresiones apologéticas sobre la verdad de las investigaciones históricas de las antigüedades del reyno de Navarra*, en *Annales del reyno de Navarra*, La Enciclopedia Vasca, Bilbao, 1969: Congresión XVI, p. 528.

hablaba Platón, sino a tener continuidad con un origen divino, a seguir el orden de la historia de la caída anunciada por la tradición judeo-cristiana.

El caso de Moret es bastante significativo al respecto. El párrafo anteriormente citado corresponde a la respuesta que en las *Congressiones Apologéticas* da Moret a las críticas que, en contra de sus *Investigaciones Históricas* había vertido sobre dicho tema Domingo de La Ripa en su *Defensa Histórica por la Antigüedad del Reyno de Sobrarbe*. En efecto, La Ripa, siguiendo a Francisco Bibar, critica a Moret porque asegura que fue Tharsis y no Túbal el primer poblador de España. Pero no sólo se dedicó Moret a divagar sobre el tema de los orígenes en las citadas obras, sino que también fue éste el tema central de una de las más incisivas obras satíricas del S. XVII, superada sólo —a opinión de los críticos— precisamente por *La Perinola* de Quevedo; se trata de *El Bodoque*, en donde Moret utiliza sus dotes estilísticas y agudeza de ingenio para defender sus tesis sobre Túbal de las críticas del “licenciado” Conchillos (polémica que trascendió la tinta y en la que tuvo que mediar la Diputación de Navarra).

Del mismo modo, se puede apreciar que para Moret lo importante no era tanto que los navarros tuviesen una lengua muy antigua, ni siquiera que fuese la más arcaica de la Península, sino que estuviese emparentada con la lengua utilizada en Armenia, lugar éste en donde se suponía que había aterrizado o encallado el arca de Noé. Y, de hecho, tanto Moret como otros historiadores se encargaron de indicar o inventar la similitud de varias palabras del vascuence con el armenio.

En este sentido parece ser significativo cómo Moret defiende su postura siguiendo, entre otros, a Josepho en sus *Antigüedades Hebraicas*, ya que, para Moret, este autor es el primero que investiga el origen de las gentes recurriendo a archivos y no a fábulas como los griegos. Esto quiere decir que para los historiadores del siglo XVII la Biblia no es sólo el libro de la historia sagrada, sino también un archivo más: el primero de la historia humana. No existe, pues, diferencia de grado entre la historiografía sagrada y la historiografía humana, sino que ambas forman parte del mismo orden. De un orden que no sólo se limita a agrupar los hechos más importantes cronológicamente, sino que selecciona unos hechos que aparecerán o no en los documentos según su significado para el Orden: el Orden de lo divino y de lo humano, el Orden no de lo que es, sino de lo que debe ser. El Orden es el tiempo de una historia de caída y de una historia de salvación. Sólo lo que tenga significado para esta historia será digno de entrar en la Historia, será digno de haber sido.

Esto nos sugiere buscar una explicación más satisfactoria de este recurso a los orígenes más allá de las meras rivalidades nacionales o regionales por considerarse más antiguos que los vecinos. Sin embargo, hay que decir también que hubo historiadores, como es el caso de Zurita, que optaron por no hacer referencia a tales fábulas, así como otros que arremetieron directamente contra aquellas crónicas que relataban tales hechos fantásticos como el marqués de Mondéjar o el mismo Nicolás Antonio. La pregunta por tanto no sería otra que la siguiente: ¿a qué se debe este contraste de criterios a la hora de hacer Historia?

Es posible que sea necesario atender a aspectos metahistóricos para encontrar una respuesta. Hay que tener en cuenta que estamos ante una época en la que todavía coexisten con fuerza dos cosmovisiones: la moderna y la medieval, y que ambas no constituyen siempre paradigmas separados y bien definidos en torno a los cuales se aglutinen historiadores o filósofos de forma precisa, sino que ambas concepciones se hacen presentes en cada autor. El teocentrismo no se erradica a vuelapluma desde el Renacimiento, y la historia del hombre sólo tiene sentido desde la historia divina.

Este cruce de "paradigmas" o cosmovisiones queda todavía más patente en el otro aspecto que queda por tratar, esto es, el de la Historia como enseñanza moral.

El tema está en esta época muy unido a las teorías políticas y no es de extrañar, ya que, sin ir más lejos, varias de las Historias nacionales fueron encargadas por los monarcas como mera propaganda política. En este sentido, se suele agrupar a los distintos autores en distintas corrientes ético-políticas que luego resultan ser inadecuadas. Y digo "inadecuadas", porque después ocurre que hay muchos autores que pueden pertenecer al mismo tiempo a corrientes opuestas, como sucede en el caso de Quevedo (a quien a veces se le considera "eticista" y otras veces "tacitista"). Y ello no es de extrañar dado que en sus textos históricos y políticos aparecen un sinfín de contradicciones. Si atendemos, en primer lugar, al aspecto político, se podría decir que una buena parte de dichas contradicciones desaparecen si ubicamos las ideas políticas de Quevedo dentro del marco del tacitismo español.

En efecto, tras la aparición de la obra de Maquiavelo su recepción en España siguió diversas directrices. Una de ellas ignoraría tales enseñanzas modernas y seguiría anclada en el paradigma medieval. Otra de ellas emprendería una crítica radical a las mismas y trataría de combatir el maquiavelismo utilizando su propia doctrina (esto es, haciendo de la Religión razón de estado), cayendo así en evidente contradicción, y que daría lugar a lo que Abellán ha

denominado "segunda Contrarreforma". Pero hubo también un grupo de teóricos y tratadistas políticos que buscaron una salida de compromiso. Éste fue el denominado movimiento tacitista español, que intentó compaginar el antimaquiavelismo con el arte de la política descubierto por el pensador florentino.

Esta solución de compromiso se debía a la consideración de que había que adaptar la forma de gobierno a los nuevos tiempos, que el monarca no podía combatir únicamente con su virtud las tropelías y maquinaciones de su tiempo, y que en cierta medida era conveniente separar la política de la moral y de la religión².

Si ubicamos, pues, las ideas políticas de Quevedo dentro de este tacitismo muchas de sus aparentes contradicciones desaparecen y se muestran como partes incluidas en una concepción de la política que, por tratar de integrar doctrinas opuestas, ha de tener expresiones dispares que a menudo rozan la contradicción.

Sin embargo, por lo que respecta más propiamente a la manera de entender la Historia por parte de Quevedo la cuestión pudiera resultar más complicada, y realmente existen contradicciones que, en principio, sólo pueden entenderse considerando el cruce de paradigmas.

Mientras que los historiadores clásicos habían buscado una explicación de los hechos históricos en las mismas acciones humanas, los historiadores medievales, introduciendo el concepto de divina providencia, van a remitirse en última instancia a los designios divinos, es decir, van a considerar la historia humana como una historia de caída.

Ya bien entrada la modernidad siguió presente, al menos en muchos autores, esta concepción medieval de la historia. Pero, de forma paralela y desde el Renacimiento, comenzaba a resurgir el antropocentrismo, que volvía a colocar al hombre como protagonista de la historia. Estas dos concepciones, aunque contrapuestas, van a coexistir durante un tiempo en la conciencia colectiva de la época, y los historiadores van a reflejarlo en sus obras. De este modo, no es de extrañar que, fruto de la asimilación de dicho antagonismo, surjan sorprendentes episodios como el de Túbal, que hoy nos desconciertan y nos parecen propios de la sinrazón, o, en otras palabras, que la investigación crítica y el afán por la precisión documental no impiden que ciertos historiadores den por verdaderas algunas fábulas y leyendas, como ocurría en el caso de Moret.

² Para una adecuada visión de conjunto acerca de la teoría política en la "segunda Contrarreforma" véase por ejemplo: Abellán, José Luis: *Historia Crítica del Pensamiento Español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988: vol. III, p. 60 y ss.

También fue Maquiavelo uno de los primeros que retomó de la historiografía clásica la concepción de la Historia como maestra, y no tardó ésta en ser motivo común de la historiografía moderna. Sin embargo, aquí se podría distinguir entre dos aspectos bien distintos, ya que una cosa es que la Historia sea enseñanza de virtudes (de modelos y antimodelos) para los hombres en general, y otra muy distinta es que se entienda la Historia como maestra del éxito político al precio que sea. Si en Quevedo podemos encontrar ambas concepciones de la Historia como maestra, en Moret parece darse sólo el primer aspecto.

En efecto, ya en *El sitio de Fuenterrabía*, su primera obra histórica, el cronista navarro comienza dejando claro cuál debe ser la tarea de la Historia:

El hacer saber a los venideros las virtudes, y proezas de los esclarecidos Varones Antepasados, cede en gloria de éstos, en enseñanza de aquellos, y también en grande alabanza del que las escribiere: y cuando la avaricia, ambición y toda casta de desórdenes se han señoreado de la República, y llegaron a cerrar el paso a los premios de la virtud; ya aquella no puede dar a los buenos otro galardón, sino hacer, que ya que no las riquezas, y el valimiento, a lo menos una esclarecida fama sea el premio de sus méritos: porque con aquella logran los buenos un entero desahogo, en fuerza del cual no sienten, que los demás bienes sean juguetes de la fortuna. Y como en realidad no puede darse edad más viciada, ni menos amante del pundonor, que la nuestra; por esto mismo deben los buenos hacer los mayores esfuerzos, para llenar con las virtudes la memoria de los venideros, sin dar lugar en ella a los infortunios, y vicios de los otros³.

A este respecto habría que decir también que si para Moret la Historia de los hechos pasados puede tener una finalidad moral, no es éste el único fin, sino que, evidentemente, la Historia tiene como misión dar a conocer la verdad de lo sucedido, independientemente de que tenga una aplicación práctica. Por el contrario, Quevedo muestra por su parte una cierta desconfianza sobre la historia antigua, no sólo a la falta de credibilidad de muchas de las fuentes, sino también simplemente por la propia distancia temporal⁴.

³ Moret, Joseph de: *Empeños del Valor y Bizarros Desempeños, o Sitio de Fuenterrabía*, en *Anales del Reyno de Navarra*, op. cit.: libro I, p. 1.

⁴ Sin embargo, hay que hacer hincapié en la versatilidad de las opiniones de Quevedo ya que, otras veces, por ejemplo en el *Mundo Caduco*, no reparará en aceptar como verdades indiscutibles testimonios de historiadores antiquísimos.

Asimismo podemos encontrar en Quevedo una crítica radical a los hechos fabulosos, como por ejemplo el de Túbal, pero, en cambio, otras veces no duda en defender la verdad de las fábulas, como es el caso de la venida del apóstol Santiago a España (en quien tanto interés tenía por defenderlo como patrón de España y por recibir su hábito).

De manera que Quevedo parece sólo conceder a la Historia un valor pragmático. La Historia antigua, para él, sólo será válida a la hora de descubrir en ella modelos a seguir (como hace, por ejemplo, en el *Marco Bruto*), y, por su parte, la Historia de los hechos recientes tiene en Quevedo un indiscutible carácter apologético o "justificador". La faceta de Quevedo como historiador de los acontecimientos de su tiempo queda reflejada especialmente en el *Mundo Caduco*, los *Grandes Anales* y el *Lince de Italia*. Lo que refleja Quevedo en estas obras no es de ninguna manera un testimonio desinteresado. Ni siquiera se puede decir que la finalidad de ellas es moralizante. Más bien se trata de un esfuerzo de justificar la implicación de Quevedo (así como la de su protector, el duque de Osuna) en un oscuro acontecimiento: la Conjuración de Venecia y las consecuencias que la misma iba a tener para la vida del autor. No dudaría Quevedo en valerse de la religión para arremeter contra los venecianos o de justificar actos de piratería con tal de que fuesen dirigidos contra Venecia. Se trataba, en resumidas cuentas, de utilizar la Historia como medio para conseguir cualquier fin. Es cierto que en algunos pasajes del *Mundo Caduco* se halla muy presente la doctrina tacitista. La tesis que defiende en la introducción de esta obra es precisamente que su título hace referencia al hecho de que el mundo se encuentra ya tan corrupto, tan caduco, que ya no se puede gobernar a la antigua usanza, como lo hicieran los antiguos príncipes cristianos; que hay que ser conscientes de que la doctrina de Maquiavelo está ya funcionando por Europa y que, por tanto, hay que hacer frente a ella si no utilizando sus mismas armas, al menos siendo conscientes de ellas para obrar en consecuencia. Sin embargo, a pesar de que esto está presente en los textos históricos de Quevedo, lo cierto es que no es ésta su finalidad, sino que su propósito es mas bien "maquiavélico", esto es, utilizar la historia, omitir unos datos y distorsionar otros con tal de poder alcanzar sus objetivos. En definitiva, se da en la obra de Quevedo una concentración de elementos de la época, elementos modernos (tacitistas y maquiavélicos), y también todavía algunas características del paradigma antiguo, pero, sin duda, son aquéllos los que priman sobre éstos. Al revés, precisamente, de la postura secundada por Moret.

Valga esta muestra para poner de manifiesto las directrices en las que he estado investigando y con las que me gustaría continuar, por lo que agradecería cualquier tipo de información sobre la cuestión.

LA POLÉMICA ENTRE ESCOLÁSTICOS Y NOVADORES A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVIII: MEMORIA HISTÓRICA

Julián LÓPEZ CRUCHET

Como se puede apreciar en el título, el problema acaecido en España desde finales del siglo XVII y gran parte del XVIII entre los seguidores del pensamiento tradicional aristotélico y los partidarios de la nueva ciencia experimental es el tema en el que he decidido centrar mi investigación con vistas a la posterior tesis doctoral.

Con el objetivo de encuadrar mi trabajo, he comenzado con una serie de lecturas de carácter general, cuyo prestigio histórico al respecto está ya suficientemente probado. Me refiero a las obras de Quiroz-Martínez *La introducción de la filosofía moderna en España*, (F.C.E., 1949), López Piñero, *La introducción de la ciencia moderna en España*, (Revista de Occidente, 1966), Ramón Ceñal, *Cartesianismo en España. Notas para su historia*, (Oviedo, 1945), o la de M^a del Carmen Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, (F.C.E., 1958). Acompañadas de otras como la *Historia Crítica del Pensamiento Español*, de José Luis Abellán, la *Historia de España*, de Menéndez Pidal, o los trabajos de Manuel Mindán.

Todas ellas me han dado una visión global de lo que fue esa época dentro del panorama histórico, social y cultural de España, pero es claro y soy consciente de que no son las únicas. Perspectiva de conjunto que me facilita el tratamiento y estudio de uno de los personajes relevantes de la polémica: el padre Juan de Nájera.

En las postrimerías del siglo XVII comenzaron a manifestarse los primeros síntomas de intentos de renovación, bajo el gobierno aún de Carlos II: las noticias procedentes de la Europa moderna empezaron a causar sensación e inquietud intelectual en el país, constituyéndose así en el principio y origen de lo que fueron las tertulias españolas de finales de siglo.

Esa necesidad de transformación corría paralela al desagrado creciente hacia una escolástica anquilosada y encorsetada en los

parámetros tradicionales de defensa de los más rigurosos dogmas cristianos, y por ende, de rechazo ante cualquier intento de replanteamiento de los mismos. La nueva física, fundamentalmente de Descartes, Maignan y Gassendi, quería abrirse un hueco entre los programas tradicionales escolásticos, y los comentarios al respecto recrudecieron las disputas entre ambos polos; las pretensiones modernas giraban en torno al conocimiento y descripción de los fenómenos naturales, atendiendo a la observación y a la experiencia, y alejándose de una explicación, la tradicional, puramente metafísica y abstracta. Su tarea, pues, era de crítica a lo que se consideraba aceptado por la tradición religiosa, intentando a la vez armonizarlo con las nuevas ideas venidas de más allá de los Pirineos.

La tradición escolástica, de base aristotélica, dominaba el ámbito académico universitario previo a la aparición de los novatores; contrario a lo que pudiera parecer, la decadencia del pensamiento filosófico español iba creciendo a lo largo del siglo XVII, resultando así que esa escolástica, adormecida e incapaz de asumir nuevos planteamientos, debía ser superada o al menos reajustada a los nuevos tiempos que corrían. El carácter sectario, en tanto que cerrazón y apego exclusivo a Aristóteles, de la mayoría de los autores escolásticos les daba paso a la negación de toda novedad foránea por considerarla peligrosa para los dogmas de fe establecidos por la Iglesia: "Naturalmente, el apego creyente de los aristotélicos a su filosofía, y el descanso en la suficiencia de conocimiento de la misma, origina en ellos una actitud de desprecio, de aversión, cuando no de horror, ante toda doctrina novedosa, encerrándose así en una orgullosa ignorancia"¹. Y la segunda cuestión que argumentaban los modernos, en orden a la implantación de la nueva filosofía, se refería a la ausencia total de la observación en la escolástica para el estudio y conocimiento de la naturaleza. La expe-

¹ Quiroz-Martínez, Olga Victoria: *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. El Colegio de México. (Distribuido por Fondo de Cultura Económica), México, 1949. Pág. 38 y 39. Y añade:

"Ignorantes voluntarios", les llama Antonio Dongo, y Mayans "pestilentísimos aborrecedores de todas las ciencias". Resulta así la ignorancia del sectario un mal incurable, pues se niega a recibir el único remedio posible, el del conocimiento [...] Efectivamente, es esa la razón principalmente esgrimida, también por ser la más eficaz, para combatir las doctrinas nuevas: la de que son ideas peligrosas para las verdades establecidas por la Iglesia. Sin embargo, hay que ver en ello una tendencia más general a rechazar las novedades por el sólo hecho de serlo, a no querer saber nada de lo que se salga de los cauces usuales. Es el misonéismo propio de una época dominada por la costumbre", *Ibidem*, pág. 39.

riencia resultaba inseparable de los hechos naturales, de lo que se veía diariamente, y la escolástica se había limitado a tratarla a partir de términos abstractos, de conceptos carentes de referencia física, en una palabra, estudiándola metafísicamente.

La libertad filosófica, el apego a la naturaleza, la simpatía por hacer una ciencia útil, son todos rasgos que guiaban los estudios y proyectos de los nuevos filósofos eclécticos; como dice Quiroz-Martínez: "El eclecticismo supone una concepción igualitaria de filósofos y filosofías. Esta igualación tiene un doble movimiento: hacer descender a los que han sido colocados muy arriba y ascender a los que se consideran muy abajo. Así se comprende la reclamación del derecho de todos a hacer uso del propio juicio"².

La toma de conciencia del atraso en el que se encontraba España durante el siglo XVII y el impulso otorgado por la naciente dinastía borbónica a principios del siglo XVIII, fueron los factores detonantes del interés que se despertó desde las últimas décadas del XVII por introducir en España la ciencia moderna instalada ya en Europa, a pesar del conformismo cultural de la sociedad española y del carácter casi infranqueable que presentaba la tradición escolástica.

El dominio que ejercían los pensadores y científicos tradicionales en las instituciones españolas era total; como consecuencia más inmediata, los nuevos reflejos del pensamiento moderno se veían frenados en torno a las mismas, teniendo que agruparse en las famosas <<tertulias>> de casas particulares o en las dependencias de las personas que ejercían de mecenas. Fue así como nacieron los cuatro grupos de novatores más importantes, si bien el de Zaragoza, aun siendo el más temprano, fue el menos conocido (su principal valedor fue don Juan José de Austria). En Madrid se organizaron muchas tertulias, destacando las celebradas en casa del marqués de Mondéjar, del marqués de Villena o la del duque de Montellano. En Valencia destacó la del marqués de Villatorcas, y en Sevilla fructificó la que sería la primera institución a nivel europeo donde se desarrollaron las ideas modernas en España: la Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla, en 1700.

El profesor José Luis Abellán nos presenta de forma clara y concisa los precedentes del siglo XVIII español, poniendo especial énfasis en el problema de la decadencia y en el cambio de dinastía³.

² Op. cit., pág. 63.

³ Abellán, José Luis: *Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días*. Espasa Calpe. Madrid, 1996. Pág. 253: "El siglo XVI había sido en España una síntesis genial entre el Renacimiento y el Medievo, y el siglo XVII había fructificado, dentro de la general decadencia económica y política, en un

El movimiento de los "novatores", nombre otorgado a los interesados en el pensamiento moderno por el P. Francisco Palanco en su *Dialogus phisico-theologicus contra philosophiae novatores*, va a ser el principal impulso para la introducción del pensamiento moderno en España a principios del siglo XVIII, si bien ya otros personajes como Juan Caramuel, Luis Rodríguez de Pedrosa o el mismo Isaac Cardoso, habían levantado expectativas en ese sentido.

El término "novatores" no terminó de ser aceptado plenamente por los modernos; por una parte, sí se consideraban simpatizantes y partidarios de los nuevos planteamientos modernos surgidos en Europa, y en este sentido, sí accedían a semejante etiqueta; pero por otra parte, en cambio, la acepción de "novator", como intromisión herejética e impía en la tradición religiosa y filosófica, no respondía a sus pretensiones; para contrarrestar esa opinión, se presentaron como herederos de los antiguos, tomándolos como sus auténticos inspiradores, y rechazando de forma expresa las sucesivas readaptaciones de aquella filosofía por parte de la Escolástica.

Entre el nuevo pensamiento atomista y el escolástico surgieron numerosos puntos de encuentro, resaltando sobre todos ellos uno en particular; fue el problema de la transubstanciación eucarística: según el plan de la tradición religiosa, aun manteniéndose los accidentes del pan y del vino (olor, color, sabor), sin embargo la sustancia de los mismos sí cambiaba; para los atomistas, entre la sustancia y los accidentes no había diferencia alguna, por lo que se producía una identificación entre ambos, que ponía en tela de juicio el propio misterio de la Eucaristía (los accidentes se consideraban como cualidades secundarias fruto de las reacciones subjetivas de nuestros sentidos).

El *Dialogus* del P. Palanco se encaminó a la refutación de las teorías modernas, poniendo especial interés en Descartes, por representar un peligro manifiesto para las doctrinas de fe de la Iglesia. Fue precisamente el calificativo de "novatores" el que hizo a Zapata responder en la ya famosa *Censura*, que apareció en los comienzos de los *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del P. Palanco*⁴ de D. Alejandro de Avendaño (seudónimo de Juan de Nájera), publicado en 1716.

pensamiento literario que constituyó una expresión grandiosa del humanismo de todos los tiempos. Pero la misma decadencia se había convertido en objeto de reflexión... [...] Se fue produciendo un ambiente propicio para una transformación histórica, que tomará cuerpo entre 1680 y 1720. El cambio de monarquía, con la entrada a reinar del primer rey Borbón en 1713 bajo el nombre de Felipe V, dará el espaldarazo definitivo a la transformación de la sociedad española".

⁴ Sobre las distintas interpretaciones que tenía entonces el término "novator", véase: QUIROZ-MARTÍNEZ, O. V.: Op. cit., (notas a pie de página), pág. 136 y 137.

Sólo por sus indicaciones referidas a la nueva ciencia el pensamiento moderno no podía ser atacado; me refiero al hecho de que había una segunda componente que influyó en el curso de los hechos: la autoridad eclesiástica. La negación de la distinción entre sustancia y accidentes ponía entre comillas el propio misterio eucarístico, convirtiéndose éste en el principal punto de partida de los ataques a los modernos por parte de los escolásticos: Zapata fue perseguido y encarcelado en Cuenca por haber intentado corregir y cambiar la doctrina de la Iglesia Católica. Aquí es donde se presenta el punto de inflexión entre los escolásticos y novatores a principios del siglo XVIII, cuando aparecieron éstos en tanto personas que introducen novedades, según los parámetros de aquéllos, peligrosas en materia de doctrina.

La confusión introducida por Palanco al afirmar que los atomistas y cartesianos perseguían los mismos fines, que se identificaban sus propósitos, va a ser la rampa de lanzamiento para la auto-defensa de los modernos. Las herencias antiguas que reclamaron los novatores para fundamentar sus ideas las ejemplificaron entonces apelando a tres escuelas principalmente: el escotismo, el nominalismo y el suarismo⁵. Por tanto, el intento de armonizar lo antiguo y lo moderno, la filosofía y la teología por parte de los novatores, es una clara muestra del espíritu conciliador de los autores eclécticos modernos⁶.

Contrario a lo que pudiera parecer, en cambio, no fueron precisamente filósofos los que dieron los primeros pasos más firmes en orden a la introducción de la filosofía experimental moderna. El control rígido del Tribunal de la Inquisición sobre toda publicación posible y el

⁵ Quiroz-Martínez, O. V.: Op. cit., pág. 328 y 329: "Este remitirse a las doctrinas escolásticas es por otra parte un aspecto de la defensa de la filosofía moderna y de la respuesta a las acusaciones de error dentro de la teología y las verdades establecidas por la Iglesia. El otro es negar la ilación entre las cuestiones filosóficas y las teológicas. [...] De la misma manera, que Palanco asegure que de las tesis de la filosofía moderna se siguen tales consecuencias erróneas dentro de lo definido por la Iglesia no significa que efectivamente se sigan".

⁶ A este respecto, afirma M^a del Carmen Rovira, en su obra *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, El Colegio de México (Impreso y hecho en México por el Fondo de Cultura Económica), México, 1958, pág. 12 y 13: "El pensamiento ecléctico es en esencia dinámico. [...] Se produjo en los países ibéricos, donde la tradición dominaba al intelecto, donde por otro lado se sentía la necesidad de un cambio cultural [...] Parece ser que el esfuerzo por una renovación filosófica comenzó en Portugal con el reinado de Juan V (1706-1752). Los Padres del Oratorio fueron los primeros en admitir y seguir en algunos puntos la filosofía de Descartes".

dominio de la Iglesia en las instituciones públicas (Universidad) hacía poco menos que imposible trabajar con un cierto grado de libertad en las nuevas ideas. Los más independientes y emancipados de esa autoridad eran los médicos, que se convirtieron en el foco principal de la renovación científica española⁷. Para los modernos, una cosa era la fe y los principios de la teología cristiana, y otra muy diferente lo que pertenecía al terreno de la razón y de la filosofía. Su principal intención fue despojar en el pensamiento moderno todo tipo de apreciaciones de carácter metafísico, conceptos que no tenían una aplicación inmediata y real en el campo físico; la física se había hecho metafísica, y era hora de poner cada interpretación en su lugar.

EL CENTRO DEL DEBATE: ¿SÍ O NO A LA FILOSOFÍA MODERNA?

Ante el notorio y acusado avance que iba tomando la introducción de la filosofía moderna en España, los escolásticos no tuvieron otra opción que salir al paso de la misma y escribir contra la nueva filosofía; la contrapartida a ese florecimiento por parte de los escolásticos se produjo en su mayor esplendor en el segundo decenio del siglo XVIII. Resulta extraño que fuera precisamente un mínimo, el P. Palanco, el que se opusiera a los más fervientes partidarios de la filosofía moderna, los cuales eran igualmente mínimos; es decir, el confidente de Descartes, Mersenne, Maignan, Saguens.

El principal opositor a los modernos fue Fco. Palanco, (1657-1720), mínimo madrileño de origen y aristotélico tradicional; fue profesor de Teología, Provincial de su Orden y Obispo de Jaén. Publicó un curso de Teología en 10 volúmenes y otro de Filosofía, cuyo cuarto tomo lo tituló *Dialogus phisico-theologicus contra philosophiae novatores, sive thomista contra atomistas*, en 1714 en Madrid, que fue la obra que desencadenó toda la polémica. Hasta su *Dialogus* Palanco sólo conocía las obras de Maignan y Saguens, y las noticias que le llegaban sobre Descartes procedían del jesuita Ricardo Arsdekin, en el tomo II de su *Teología Tripartita*. La obra estaba dividida en tres partes, en las que trataba el hombre, alma y cuerpo, las formas substanciales y accidentales como diferentes de la materia, y el atomismo y la materia prima; negaba el método cartesiano de la duda radical, el automatismo de las bestias y el atomismo moderno, suscribiéndose a la tradición por la pureza de la doctrina católica y por el celo de la verdadera religión.

⁷ Sobre esta opinión, véase Domínguez Ortiz, Antonio: *Hechos y figuras del siglo XVIII español*. Siglo XXI, Madrid, 1973. Pág. 170 y 171.

Esta obra de Palanco causó sensación en los pensadores modernos y Zapata le envió una copia de la misma a Saguens para que replicara; el francés no tardó en hacerlo, pues en 1715 en Toulouse publicó *Atomismus demonstratus et vindicatus ab impugnationibus philosophico-theologicis Rev. Francisci Palanco*, animando a los modernos españoles a la lucha contra los escolásticos. A la vez, Zapata y Juan de Nájera (bajo el seudónimo de Alejandro de Avendaño) contestaron con sendos escritos: Alejandro de Avendaño, Maestro en Artes y Profesor Teólogo, escribió en 1716 sus *Diálogos filosóficos en defensa del atomismo, y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del R.P. Fco. Palanco*; en ella afirmaba que no era lo mismo ser cartesiano que maignanista, y que los átomos elementales eran la materia primera de los mixtos. A esta obra de Avendaño le precedió una *Censura* de Diego Mateo Zapata, en la que se declaraba atomista y renegaba del nombre "novatores" otorgado por Palanco para referirse a los filósofos modernos, despreciando al propio Palanco y rechazando las formas sustanciales como distintas de la materia.

No tardaron los tradicionales, y el profesor complutense Juan Martín de Lessaca publicó en Madrid en 1717 *Formas ilustradas a la luz de la razón, con que se responde a los Diálogos de don Alejandro de Avendaño, y a la Censura del doctor D. Diego Matheo Zapata*, a la que contestó Juan de Nájera en 1720 con su *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate accidentium manentium in Eucharistia, Juxta novo-antiquam Maignani Doctrinam, Dissertatio Physico-Theologica, in tres partes divisa*, publicada en Toulouse, y Zapata con su *Ocaso de las formas aristotélicas, que pretende ilustrar a la luz de la razón el Doctor don Juan Martín de Lessaca* (1725), libro que no fue entonces publicado debido al proceso inquisitorial seguido contra su autor en Cuenca⁸, teniendo que esperar hasta 1745. A pesar de este hecho, Lessaca sí conoció entonces la obra de Zapata y le respondió con su *Colirio filosófico aristotélico*, contra el *Ocaso* de Zapata y contra el *Diamantino Escudo Atomístico* de Guzmán; en ella mostraba su preferencia por la filosofía aristotélica, contrariando así la promulgada libertad filosófica moderna; para Lessaca, los principios del ente natural eran la materia y la forma, adoptando la doctrina de las formas accidentales.

El jesuita Luis de Lossada (1681-1748) publicó en Salamanca en 1730 su *Cursus Philosophicus Regalis Collegii Salmanticensis*, a cuya

⁸ Sobre el proceso inquisitorial seguido contra Diego Mateo Zapata, véase Domínguez Ortíz, Antonio: *Op. cit.*, pág. 178-191.

segunda parte introdujo una *Praeliminaris ad Physicam Dissertatio de Nova, vel Innovata Philosophia, quae Cartesiana, Corpuscularis et Atomistica Vocitatur*, defendiendo las ideas tradicionales respecto de la física moderna.

Transcurridos ya unos años, en 1737, el P. Juan de Nájera, antaño firme defensor de los planteamientos modernos a favor del atomismo, se convirtió de nuevo al aristotelismo y publicó en Sevilla sus *Desengaños filosóficos*, en los que se retractaba de sus anteriores teorías modernas y reducía todos los sistemas filosóficos, excepto el cartesiano, a la doctrina aristotélica. Finalmente, el religioso jerónimo Clemente Langa dio a la luz en Zaragoza en 1739 su obra titulada *Contra novam Cartesii et Atomistarum doctrinam*, como apéndice del tercer tomo del *Artium Cursus* del P. Buenaventura de San Agustín; seguidor de Palanco, Lessaca y Lossada, Langa rechazó directamente la duda cartesiana, la teoría del cogito, el innatismo cartesiano y sus leyes del movimiento, y todos los planteamientos atomistas tanto de Gassendi como de Maignan.

A partir de esta agria polémica, los escritos se suavizaron notablemente. A mediados de siglo, los escolásticos conocían mucho mejor la nueva filosofía moderna, como fue el caso del P. Juan Briz, que en 1758 en Madrid, publicó *Mundus peripateticus restitutus*; en ella Briz no llamaba "novatores" a los modernos, sino "recentiores", esto es, los filósofos recientes; no iba dirigido contra los novatores, sino contra aquellos que no habían leído y estudiado sus ideas de una forma profunda, quejándose a la vez del carácter cerrado de los escolásticos, porque se ocupaban de cuestiones inútiles y no sabían nada de la nueva filosofía natural; rechazaba la extensión indefinida del mundo cartesiano, negaba las partículas y los átomos, afirmaba el hilemorfismo y la distinción entre sustancia y accidentes, contrariando así las teorías de Saguens y Nájera.

En definitiva, toda la polémica cuajó en un empirismo escéptico, en un no saber si aliarse a lo nuevo o, por el contrario, seguir con la tradición religiosa escolástica. De cualquier manera, este enfrentamiento dialéctico y escrito producido en España en el siglo XVIII significó, al menos, el conocimiento de las líneas físicas directrices de la Europa moderna del momento, logro no sólo importante entonces para sus seguidores, sino además para el posterior desarrollo de una conciencia de la realidad social y política de nuestro país.

Conociendo, pues, todos estos precedentes, me dispongo a entrar en el estudio de la figura de Juan de Nájera (Alejandro de Avendaño) y el papel que jugó en la recepción del pensamiento moderno en la España de principios del siglo XVIII: ¿Qué llevó a Juan de Nájera a ese cambio de posturas? ¿Cuáles fueron los motivos

propiciatorios de semejante variación filosófica? ¿Por qué si en un principio escribió sus Diálogos contra el escolasticismo y a favor del atomismo, después pasó a formar parte de las posturas aristotélicotomistas del padre Palanco?

Este es el planteamiento en que quiero centrar mi investigación, fundamentalmente a partir del análisis de las obras de Avendaño, en las que creo poder encontrar los hilos conductores de este "eclectismo escolástico-moderno".

FILOSOFÍA ESPAÑOLA DEL ARTE EN EL SIGLO XVIII JOSEPH NICOLÁS DE AZARA

Ricardo PIÑERO MORAL
Universidad de Salamanca

Son muchos los literatos y los filósofos españoles que a lo largo de la historia han pensado y escrito sobre el arte, la belleza y la experiencia estética. Sin embargo, muy pocos lo han hecho de manera "organizada". El *Comentario al Tratado de la Belleza de Mengs* realizado por Joseph Nicolás de Azara es un documento que, pese a su brevedad, posee, al menos, tres cualidades dignas de ser destacadas en este sentido: en primer lugar, en él se nos ofrece todo un verdadero *análisis histórico* del concepto de belleza recogiendo de manera sintética las opiniones comúnmente aceptadas sobre dicho concepto; en segundo lugar, la propia estructura del comentario recoge un *enfoque sistemático* de lo que podríamos llamar una *teoría estética acerca de la belleza*; y, en tercer lugar, el editor del *Tratado* realiza su comentario desde una *perspectiva crítica*, la cual le lleva a plantear dicho tema de una manera dialógica, comparativa y profundamente filosófica.

Este talante crítico es en realidad el factor que más presencia tiene en el comentario a Mengs y se percibe tanto en los capítulos que se ocupan de estudiar las nociones que a lo largo de la historia se han dado del concepto de belleza, como en aquellos en los que se analizan las cuestiones estéticas tales como la teoría del gusto, la experiencia, la expresión o los factores que contribuyen a la creación de la belleza misma.

Podemos decir que el *Comentario* de Azara es, pues, sin ningún género de dudas, un documento importante para la filosofía española del arte¹. Podemos decir igualmente que dicho comentario no ha

¹ Sobre la teoría del arte en la España de la época puede consultarse la obra de Henares Cuellar, I.: *La teoría de las Artes Plásticas en España en la segunda mitad del siglo XVIII*, Granada, 1977; es también interesante la de Ceán Bermúdez, J. A.: *Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las Bellas Artes en España*, Madrid, 1800.

recibido por parte de los estudiosos de la estética española la atención ni la difusión que merece. Por ello, la intención de este trabajo es la de exponer y comentar, desde una perspectiva filosófica, algunas de las ideas más relevantes que en él aparecen.

Es necesario recordar que es el propio Azara quien realiza la edición de las obras de Mengs². En esa primera edición de 1780³ entre los escritos de Mengs *Reflexiones sobre la Belleza y Gusto en la Pintura* y *Pensamientos de Mengs sobre los grandes pintores Rafael, Corregio, Tiziano y los antiguos*, inserta su *Comentario al Tratado de la Belleza de Mengs*. Las razones por las nuestro autor decide incluir su comentario podrían ser diversas: por adquirir notoriedad (dado que Mengs era el primer pintor de cámara del rey...), por abordar un nuevo territorio de interés intelectual (como es sabido Azara había realizado ediciones y traducciones dentro del ámbito de la literatura). Sean éstas u otras las razones, lo que no deja de ser paradójico es que el comentario que lleva a cabo de las teorías de Mengs resulta ser la exposición de una serie de ideas distintas a las que el pintor había mantenido y defendido en sus escritos. Si el pintor-filósofo de origen alemán fundamentaba su discurso desde planteamientos de corte platónico, el diplomático español defenderá, por el contrario, la preponderancia del enfoque ciceroniano aderezado con una serie de matices sensualistas y subjetivistas. El comentario a Mengs es, por tanto, un pretexto para escuchar las opiniones del propio ilustrado español⁴, cuya preocupación no era exclusivamente la de dar a conocer el pensamiento plástico de su amigo el pintor⁵, sino la de incorporar a la sociedad española de la segunda mitad del XVIII ideas de inspiración clásica que a su juicio eran fundamentales.

² Cf. Tellechea Idígoras, J. I.: "Azara y la edición de las Obras de Mengs. Interpolaciones de Llaguno Amirola", en *Boletín de la Real Academia de San Fernando* (1971-1972), 47-68.

³ Actualmente contamos con una edición facsímil de la obra de Antonio Rafael Mengs, *Reflexiones sobre la Belleza y Gusto en la Pintura*, realizada por M. Águeda incluida en el volumen titulado *Obras de D. Antonio Rafael Mengs* y editada por la Dirección General de Bellas Artes y Archivos, el Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales y el Consejo General de Colegios Oficiales de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Madrid, 1989.

⁴ Cf. Nicolás Gómez, S.: "José Nicolás Azara, representante en Italia del pensamiento ilustrado español de talante más europeísta", en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar* (1985) nº XX, Zaragoza, pp. 123-135.

⁵ Para esclarecer la relación de amistad entre Azara y Mengs puede consultarse el estudio introductorio de M. Águeda en *op. cit.*, pp. 9-14.

I. LA ESTRUCTURA DEL COMENTARIO

Azara organiza su comentario en doce capítulos. Podríamos distinguir dos grandes bloques: uno dedicado a cuestiones relativas a los fundamentos teóricos de la estética entendida como teoría de la Belleza; y el segundo bloque que recoge los aspectos más prácticos y plásticos de la pintura.

a) Parte teórico-filosófica

Los ocho primeros constituyen el núcleo teórico de la obra. Éstos, a su vez, pueden ser clasificados en dos grupos: los tres primeros tienen como objetivo esclarecer la noción de Belleza⁶:

I. *Varias opiniones sobre la Belleza.*

II. *Cómo podemos concebir la existencia de la Belleza.*

III. *De lo que hace bellas las cosas.*

Los cinco restantes versan sobre la teoría del gusto. Son los siguientes:

IV. *Diferencia de la Belleza y el Agrado.*

V. *Del Gusto en la Pintura.*

VI. *Por qué nos deleyta en las Artes la Belleza, y qué especie de deleyte es este.*

VII. *De que cosas necesita el Pintor para escoger la Belleza.*

VIII. *Qué cosas son las que mas destruyen la Belleza, y por qué.*

b) Bloque práctico-pictórico

Los cuatro capítulos restantes se centran en cuestiones relativas a la práctica pictórica y en ellos se recogen temas ya clásicos dentro de la misma:

IX. *Del Claroscuro.*

X. *Belleza de la Composición.*

XI. *De la Expresión.*

XII. *De lo grande, mediano y pequeño.*

Como podemos comprobar, simplemente atendiendo a la organización del comentario, estamos ante un texto en el que ya se percibe la importancia que la estética estaba alcanzando en estos momentos del siglo XVIII. La estética nace como ciencia de lo bello unos años antes⁷, se está configurando como auténtica rama del saber. La

⁶ Nuestro análisis se centrará exclusivamente en estos tres primeros capítulos que giran en torno a la noción de Belleza. Abordar el texto del Comentario en su conjunto nos llevaría fuera de los límites que el presente trabajo se ha marcado.

⁷ En 1750 Baumgarten da a conocer su *Estética*, obra emblemática y en la que se plantea con claridad la necesidad de tratar el tema de la Belleza de manera "científica". Anteriormente había publicado obras tan relevantes para el tema que nos ocupa como sus *Meditaciones* y *El amante de la verdad*.

cuestión de su autonomía⁸ se está planteando, delimitando, y obras como este comentario lo ponen de manifiesto. Uno de los aspectos por los que a nuestro juicio las reflexiones de Azara son tan relevantes es porque ponen de relieve la especificidad misma de la estética. En un pintor como Mengs las obras de Lessing y Winckelmann resuenan⁹, pero lo que resuena en el propio comentario de Azara es ese espíritu de independencia que se van ganando las ideas estéticas a lo largo del siglo XVIII¹⁰, y que también tienen su resonancia dentro de otros autores del pensamiento español de la época¹¹.

II. COMENTARIOS HISTÓRICO-CRÍTICOS A LA NOCIÓN DE BELLEZA

Desde las primeras líneas del texto el lector ya conoce un hecho: aunque en la parte práctica Azara está absolutamente de acuerdo con las opiniones expuestas por Mengs en el tratado de la Belleza, sin embargo, en la cuestión de los fundamentos teóricos, en el diseño especulativo y en la caracterización del concepto de Belleza Azara tiene planteamientos divergentes: "en la parte práctica y del Gusto nadie ha discernido ni expresado la Belleza mejor que Mengs; pero en la teórica había adoptado las opiniones de los Platónicos sobre el origen de esta sublime calidad, inducido de la metafísica de su ami-

⁸ Sobre los orígenes de la estética moderna y la cuestión de su autonomía es interesante la obra de Bozal, V. (ed.): *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Madrid, 1996, vol. I, capítulo I, especialmente las pp. 17-29.

⁹ No podemos olvidar que Mengs publica por primera vez sus *Reflexiones* en 1762, en alemán y en la ciudad de Zurich, precisamente porque Winckelmann le invita a ello. Posteriormente, en 1764 aparece la obra de Winckelmann *Historia del Arte en la Antigüedad*, y en su prólogo podemos leer: "Dedico esta Historia del Arte al propio arte, al futuro y muy especialmente a mi amigo Antonio Rafael Mengs". El propio Lessing en su *Laocoonte* cita a Mengs haciéndose eco de sus opiniones acerca del tratamiento de los pliegues en la obra de Rafael. Todo ello nos hace pensar que en estos momentos en Europa había unas comunicaciones muy fluidas por lo que respecta al ámbito de la estética.

¹⁰ Cf. León Tello, F. J. y Sanz Sanz, M. V.: *Tratadistas españoles del Arte en Italia en el siglo XVIII*, Madrid, 1981.

¹¹ El propio Jovellanos en su *Elogio de las Bellas Artes*, discurso pronunciado en la Academia de San Fernando de Madrid el 14 de julio de 1781, destaca la relevancia que para el pensamiento y las artes españolas tienen tanto Mengs como el propio editor de sus obras en castellano. Cf. JOVELLANOS, G. M.: *Obras Completas*, B.A.E., Madrid, 1963, t. XLVI, p. 360.

go Winkelman. Mi opinión especulativa ha sido siempre algo diferente de la de estos dos amigos; y por eso he pensado exponer mis ideas aparte¹², a fin de que el Lector, cotejando las diversas opiniones, pueda concebir mejor qué cosa es el objeto de que se trata. Nada importa ni daña a la Belleza el discurrir diversamente sobre su origen; porque eso no le quita el ser lo que es"¹³.

En este texto que citamos ya se constatan los tres aspectos con los que empezábamos nuestro trabajo y por lo que el comentario de Azara es importante dentro de la filosofía española del arte: esos tres aspectos son el *tratamiento histórico* del concepto de belleza (recurriendo para ello a las opiniones de los platónicos, etc. ...); el *planteamiento sistemático* en el que se distinguen una parte teórica (definición del concepto de Belleza y su especificidad) y una parte práctica (relativa a las cuestiones de la expresión, la composición...); y el *talante crítico* (se van a dar diversas opciones entre las que el lector puede optar o incluso generar alguna nueva, porque el libre discurrir no daña a la Belleza).

Desde un primer momento, en este simple proemio la estética está siendo caracterizada por un autor español como una disciplina autónoma, crítica, abierta a lo diverso y, a la vez, como un saber que se nutre de la historia y que se enriquece con el diálogo con ella. No estamos, pues, ante un comentario que pretende ser dogmático, sino todo lo contrario: las opiniones que van a ser expuestas, incluida la del autor, van a serlo para que el *Lector* las examine, las compruebe y adopte las que le parezcan más adecuadas. Por eso el primer capítulo del comentario lleva por título *Varias opiniones sobre la Belleza*.

Azara selecciona en él algunas opiniones, aquellas que le parecen más significativas porque es consciente de que "es infinito lo que se ha escrito sobre la Belleza; y sin embargo —confiesa— creo que estamos muy lexos de saber con distinción que cosa es"¹⁴. Pero una cosa es que se haya escrito mucho y otra que eso que se ha escrito sea verdadero. Sus primeras críticas del concepto de Belleza están dirigidas al propio Platón y a los que él llama platónicos: San Agustín, Wolf y los Leibnitzianos. Veámoslas detenidamente. De Platón dice "que habla

¹² Aquí tenemos una posible respuesta al interrogante que nos planteábamos anteriormente, es decir, la razón por la que Azara publica su comentario junto con las obras de Mengs es porque, en el fondo, discrepa con él en determinados aspectos que a su juicio son importantes. En los asuntos de la práctica pictórica no pone objeción alguna, pero sí en el concepto mismo de Belleza.

¹³ Azara, J. N.: *Comentario al Tratado de Belleza de Mengs*, op. cit., p. 59 (por razones de economía, en adelante citaremos esta obra como *Comentario* y a continuación indicaremos la página de la edición citada).

¹⁴ *Comentario*, p. 60.

bastante de ella, [pero] la explica poco; y según su método de dar existencia a todo quanto cabe en sus ideas, hace figurar a Sócrates, que es una hermosa doncella que asiste a la conversación"¹⁵. No sólo achaca al divino Platón ser desordenado en su tratamiento, sino que además le acusa de ser un fabulador que cree que las cosas existen tan sólo porque tenemos "ideas" de ellas. También critica la lectura que el propio Mengs hace de las teorías platónicas de la pre-existencia del alma y de la anámnesis. La primera conclusión de Azara es radical: "lástima que una invención tan ingeniosa no sea verdadera"¹⁶.

De San Agustín afirma que su teoría estética se basa en que la belleza reside en una especie de correspondencia de las partes con el todo generando así una peculiar forma de *unidad*. Pero tampoco le parece convincente este planteamiento formalista porque desatiende el papel que juega el sujeto en la configuración del concepto. Incluso podríamos decir que para nuestro autor el pensamiento estético de San Agustín es una mezcla entre pitagorismo y platonismo, es decir, una mezcla entre la mística de los números y una metafísica idealista alejada de la intervención del hombre de carne y hueso. "Los iniciados en los misterios de los números tal vez entenderán lo que esto quiere decir"¹⁷, pero lo cierto es que Azara no ve cómo la nueva ciencia de lo Bello puede estar fundamentada en superestructuras metafísicas.

La objeción contra Wolf y los Leibnitzianos reside en que éstos confunden de manera grosera la causa con el efecto, es decir, confunden la Belleza con el Gusto, porque "dicen que hay cosas que nos gustan, y que éstas son bellas; y cosas que nos disgustan, que son feas"¹⁸. Así pues, ni la Belleza es el Gusto, ni la Belleza es una quimera ni la Belleza es una unidad metafísica alejada del hombre.

El capítulo continua pasando examen a otra serie de opiniones, por lo demás tradicionales, y con las que tampoco está de acuerdo nuestro comentarista. Se descartan las nociones de variedad, unidad, regularidad, orden y proporción como parámetros válidos para definir la Belleza, y ello porque son caracterizaciones abstractas, difíciles de comprender y que, en consecuencia, no facilitan el esclarecimiento del objeto de la estética.

De sus contemporáneos ingleses tampoco tiene una buena opinión. En concreto "el sistema de Hutcheson"¹⁹ y sus sequaces —co-

¹⁵ Comentario, p. 60.

¹⁶ Comentario, p. 60.

¹⁷ Comentario, p. 60.

¹⁸ Comentario, p. 60.

¹⁹ Las obras de Hutcheson que configuran lo que Azara denomina su sistema son, entre otras, las siguientes: *Inquiry concerning beauty, ardors, harmony,*

menta Azara— que han imaginado un sentido interno, con el qual percibimos la Belleza, como los colores con los ojos, me parece el más pobre, y menos ingenioso de todos. Se asemeja a los malos Poetas, que no hallando como densenredar naturalmente el asunto de alguna Tragedia, inventan un milagro. Por la regla de estos Filósofos será menester hacer tantos sentidos internos, como ideas abstractas tenemos. La virtud, justicia, orden, &c. tendrán sus órganos particulares, por donde introducirse en el alma, como la Belleza”²⁰.

En este texto tenemos otro dato relevante para la comprender la forma de filosofar de Azara: hay un principio de economía y un principio —si vale la expresión— de epistemología científica. Por el principio de economía no debemos multiplicar los entes sin necesidad, es decir, no debemos caer en la tentación de pensar que cada objeto del mundo requiere una facultad para ser conocido. Y por el principio de epistemología científica, no podemos dejar de ser filósofos y convertirnos en magos, es decir, no podemos permitirnos inventar a cada instante facultades o procedimientos cognitivos no contrastables cuando el objeto que queremos conocer es tan peculiar que parece que no se accede a él a través de ningún procedimiento habitual del hombre. El filósofo no es el inventor del conocimiento ni de las sensaciones extrañas, es el estudioso que siguiendo los senderos de la razón intenta comprender y explicar. En definitiva, mala ciencia sería la estética si su procedimiento fuera explicar lo oscuro por lo más oscuro²¹.

El examen histórico de la noción de Belleza termina con un acercamiento a la definición dada por Cicerón en *Tusculanas*: “Si la Belleza se puede definir, ninguno creo que se haya arrimado a ello tanto como Cicerón; pero la simplicidad de su expresión no habrá tal vez gustado a los que quieren sutilizarlo todo. La Belleza del cuerpo, dice este gran hombre, consiste en una proporción exacta de miembros junto a un suave colorido. *Et ut corporis est quaedam apta figu-*

design (1725), *Inquiry on the nature and conduct of the passion and affection* (1728) e *Illustration upon the moral sense* (1728).

²⁰ Comentario, p. 61

²¹ De esto acusa Joseph Nicolás de Azara al *Ensayo sobre la Belleza* del P. André, publicado en 1741, porque éste después de dividir y subdividir en tipos (belleza visible y audible) y tipos (esencial, natural, arbitraria) termina señalando que la Belleza consiste en diferentes clases de regularidad, orden, proporción... También oscuro es el sistema propuesto por Diderot que ya había publicado *Carta acerca de los sordomudos* (1751), *Ensayo sobre la pintura* (1761). De Diderot recoge la siguiente noción de Belleza: “Bello, fuera de mí, es todo aquello que contiene en sí algo que excite en mi entendimiento idea de relaciones; y con relación a mí, todo lo que excita esas ideas. [y comenta irónicamente Azara] Dexo al Lector que aprecie lo sublime de esta definición” (pp. 61-62).

ra membrorum, cum coloris quadam suavitate, eaque dicitur pulchritudo: sic in animo, opinio, iudiciorumque aequabilitas et constantia, cum firmitate quadam, et stabilitate.... pulchritudo vocatur. Cic. 4. Tuscul.²² Del filósofo romano admira su simplicidad, su precisión, su parquedad, pero sobre todo su capacidad de compaginar aspectos objetivos y subjetivos, aspectos formales y sensoriales.

III. LA PROPUESTA DE JOSEPH NICOLÁS DE AZARA

Llegados a este punto podemos preguntarnos ¿el comentario arroja alguna luz entre tanta tiniebla? ¿Cuál es, después de tanta crítica, la noción que Azara construye y defiende? Su definición la vemos expuesta en el capítulo II titulado *Cómo podemos concebir la existencia de la Belleza* y complementará su caracterización en los siguientes.

Reconocida la dificultad de definición, Joseph Nicolás de Azara llega a la conclusión de que la Belleza es algo abstracto, pero eso no la convierte en un objeto tan alejado del hombre y de la realidad ordinaria que tenga que ser considerada como un extraño habitante de un extraño y separado mundo de ideas. "La Belleza, pues, como cosa abstracta, es la idea del estado de las cosas que contienen las cualidades que, [...] las hace Bellas; y no tiene existencia alguna fuera de nuestro entendimiento"²³.

La Belleza para serlo requiere cualidades, eso es obvio y veremos cuáles son. No obstante, la Belleza, ante todo, es una idea, pero no una idea platónica, sino una idea que reside en *nuestro* entendimiento. El entendimiento en la concepción de Azara es la facultad estética por excelencia, porque es la facultad por la que el hombre goza de la Belleza. Sin embargo el entendimiento sólo no agota el ámbito de lo estético. Si el goce del entendimiento es una condición necesaria para la experiencia estética, no es a su vez una condición suficiente. Aunque nuestro autor esté muy cercano al sensualismo que remarca la importancia del disfrutar estético, es consciente de que se requieren otra serie de aspectos fundamentales. No basta, pues, con gozar para caracterizar esta experiencia de la Belleza, son necesarios, al menos, otros dos componentes, a saber: *percibir y juzgar*.

En consecuencia, la estética es un triángulo definido por tres lados: percibir, juzgar y gozar. Cada uno de estos ámbitos se corresponde con una esfera gnoseológica precisa: a través de los sentidos

²² Comentario, p. 62.

²³ Comentario, p. 63.

percibimos; con el alma juzgamos; y con el entendimiento gozamos. Sólo en este libre pero ordenado juego de las facultades se constituye de manera total la experiencia estética de la Belleza.

Las cualidades que ha de tener la Belleza para serlo, *lo que hace Bellas las cosas* (así se titula el capítulo III del comentario), es sin duda "la unión de lo perfecto y agradable"²⁴. Cualidades como lo agradable o lo perfecto separadamente no constituyen la Belleza. Sólo si ambas se dan unidas en una cosa, podemos decir de ella que es Bella. "Perfecto [...] es aquello en que no sobra nada de lo que creemos debe tener. Agradable, lo que hace una impresión moderada en nuestros sentidos"²⁵. Por tanto, lo perfecto se corresponde con una concepción de carácter ideal acerca de lo que creemos que es la Belleza total, mientras que lo agradable incorpora la capacidad que tiene el sujeto de percibir las impresiones sensibles. Por esta razón Azara vincula estas dos cualidades con las facultades estéticas, y lo hace de la siguiente manera: "el alma juzga la perfección, los sentidos perciben el agrado, y el entendimiento, que es el compuesto de entrambos, goza de la Belleza"²⁶.

El alma correría, pues, con la misión de presentar un modelo, conforme a unos patrones ideales de lo que consideramos que es perfecto. Los sentidos, por su parte, nos ofrecerían la información sensible que recibimos del objeto. Y de la correspondencia entre el modelo que el alma presenta y las impresiones sensibles que recibimos, surgiría el goce estético en el entendimiento. Si esa peculiar correspondencia entre lo inteligible y lo sensible no se produjera, no estaríamos ante la Belleza, sino ante la fealdad "que consiste en la imperfección, y en lo desagradable"²⁷.

A modo de conclusión, de lo que venimos comentando se desprende que el goce estético es importante, pero no define la Belleza; lo que realmente la definen son las cualidades de perfección y agradabilidad, cuya caracterización depende totalmente del hombre, aún más, de la capacidad racional del hombre, porque —como afirma expresamente el autor del comentario— "de lo Bello solo es juez competente la razón". La cuestión de la estética y de la teoría del arte, en el fondo, es una cuestión de competencia que se desliza, a veces, entre fronteras poco lúcidas y menos lucidas. Frente a otros ámbitos del saber que comparten la Belleza como objeto de creación y estudio, el modelo presentado por Azara es un modelo eminentemente filosófico, no sólo porque les corresponda a las facultades del conocimiento

²⁴ Comentario, p. 63.

²⁵ Comentario, p. 63.

²⁶ Comentario, p. 63.

²⁷ Comentario, p. 63.

el papel de ser los jueces del tribunal supremo de la Belleza, sino porque en la propia metodología del ilustrado español advertimos un talante crítico, riguroso y que pretende discurrir por el seguro camino de la razón. Por eso el *Comentario al tratado de la Belleza de Mengs* es una de las primeras obras de la filosofía española del arte y que merece ser reivindicada con todo derecho y con toda rotundidad como tal por parte de los historiadores del pensamiento español.

LA TEORÍA DE CADALSO SOBRE LA IDENTIDAD Y EL CARÁCTER NACIONAL

Amable FERNÁNDEZ SANZ
Universidad Complutense

Como señala Inman Fox el problema de la identidad nacional adquiere su verdadera carta de naturaleza, en España y Europa, con el surgir del Estado liberal hacia mediados del siglo XIX. La interconexión entre conceptos como "nacionalismo", "nación", "identidad", "carácter nacional" y "cultura" alcanzan su pleno desarrollo en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, bajo la clara influencia del idealismo alemán y las interpretaciones científicas de los caracteres o mentalidades nacionales¹. Pero, con frecuencia, se olvida que, en España, tenemos un verdadero adelantado en el siglo XVIII: Cadalso. Pues si bien en la *Defensa de la nación española* se limita a una refutación metódica de los caracteres atribuidos por Montesquieu, guiado por su sentimiento patriótico, en las *Cartas Marruecas*, va a intentar un análisis racional e imparcial de los caracteres nacionales. Estamos, sin duda, ante la primera indagación propiamente dicha del problema de la identidad y el carácter nacional. Indagación que surge, en Cadalso, en el contexto de su percepción de la decadencia y del problema de España. Para la comprensión de la génesis y desarrollo de este "problema" nos parece plausible recurrir, tal como afirma certeramente el profesor Diego Núñez, a un parámetro básico: "la peculiar trayectoria histórica que España toma desde finales del siglo XVI al margen de la modernidad europea, fenómeno que ha conllevado una serie de secuelas inevitables en los diversos aspectos de la vida del país. En el orden intelectual presenta un repertorio de perfiles conflictivos, que han traumatizado considerablemente la historia de nuestro pensamiento. La manifestación

¹ Fox, I.: "La invención del pueblo: nacionalismo y cultura nacional en España (1868-1936)", *Sistema*, nº 129, Noviembre, 1995, pp. 25-34.

La invención de España, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 11-25.

más directa y expresiva de tales traumas ha sido sin duda la escisión de la conciencia nacional como clara correspondencia ideológica de paralelos conflictos en el terreno social y político. Esta situación es en suma la que ha provocado con frecuencia que la mayoría de las energías intelectuales se concentren no tanto en la transformación y progreso del país como en la búsqueda de la identidad nacional”².

En este contexto, Cadalso, va a cuestionar la historia, las instituciones y la sociedad española en general desde su ideal del *hombre de bien*, paradigma y núcleo impulsor de todo su pensamiento. Su patriotismo no es el de los instalados y conformes con la España oficial. El camino que emprende es el de la rebeldía ante una España que se derrumba y que necesita configurar su verdadera identidad nacional. Ello le impele a la crítica como forma de auténtico patriotismo, aspecto que inspirará años más tarde a Larra, los regeneracionistas, la generación del 98 y al mismo Ortega que refleja perfectamente esta postura cuando escribe: “conviene que nuestra meditación penetre hasta la última capa de conciencia étnica, que someta a análisis sus últimos tejidos, que revise todos los supuestos nacionales sin aceptar supersticiosamente ninguno (...) Tiene que parecernos perverso un patriotismo sin perspectiva, sin jerarquías, que acepta como español cuanto ha tenido a bien producirse en nuestras tierras, confundiendo las más ineptas degeneraciones con lo que es a España esencial”³.

Cadalso era consciente de que sus ideas chocaban con la realidad de su tiempo y por eso siente la tentación de callar, en un país que no entendía el calado de su patriotismo. De ahí que sus pocas obras publicadas en vida sufrieran los imperativos de la censura y, al mismo tiempo, que sus obras fundamentales como las *Cartas Marruecas* y *Noches Lúgubres* tuvieran que publicarse después de su muerte. Ésta es una cuestión que el propio Cadalso tenía asumida y que, posiblemente, le llevaría a escribir “entre líneas” y desde una sensata autocensura; por ello, sus cartas privadas son particularmente significativas para interpretar correctamente su obra en el contexto de la realidad histórica. En una de estas cartas, refiriéndose a sus *Notas a la Carta Persiana* n.º 78, que posteriormente comentaremos, escribe:

“Este es un manuscrito que haría fortuna imprimiéndose en un país en que hubiese algo de patriotismo, pero en España de nada

² Núñez, D.: “Raíces históricas del problema de España”, en J. L. Abellán (Coordinador): *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo*, Madrid, Trotta/Asociación de Hispanismo Filosófico, 1994, p. 243.

³ Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, OBRAS COMPLETAS, Vol. I. Madrid, Alianza/Rev. Occidente, 1983, pp. 361-362.

bueno serviría y si tal vez en perjuicio del autor, no tanto en el estado en que lo conservo como en el total de donde se extraxó este cuadernillo"⁴. Ello puede servirnos como indicio de reflexión para destacar que la interpretación del pensamiento de Cadalso es mucho más compleja de lo que a menudo se ha señalado y que, como afirma el profesor Rinaldo Frolidi, en un artículo muy lúcido, "reclama un examen libre de prejuicios, que —entre otras cosas— sepa soslayar el peligro de las sugerencias fáciles del autobiografismo"⁵.

La búsqueda de la identidad nacional que emprende Cadalso está intrínsecamente asociada a su mentalidad ilustrada, pero una ilustración crítica, con muchas dosis de independencia, derivada de su modo de ser crítico. Hecho que le distingue de la tradición que le precede y también de sus contemporáneos. Es cierto que Cadalso entronca con la percepción de la decadencia española que ya había sido abordada por algunos de nuestros intelectuales como Quevedo, Gracián, los novatores, Feijóo y nuestros ilustrados. Pero la suya va a ser una concepción que sobresale por encima del resto. Pueden hacerse comparaciones, pero creo que con un valor muy relativo. Así el gran hispanista John B. Hughes compara las *Cartas Marruecas* y la *España defendida y los tiempos de ahora* de Quevedo, extrayendo numerosas similitudes, aunque su visión del momento de máximo esplendor de España varíe en ambos. Quevedo se remonta quinientos años atrás y Cadalso a la época de los Reyes Católicos. Pero los dos son conscientes de que la decadencia de la España de ahora procede de la pérdida de su antiguo vigor. Los dos añoran los valores heroicos del pasado y defienden la tradición española frente a los ataques europeos, señalando la singularidad de España frente a Europa, aunque Cadalso advierte lo mucho que tenemos que aprender de Europa hasta ponernos a su altura, mientras que Quevedo no lo juzga necesario ni conveniente. Los dos, en fin, consideran que con su crítica benefician a España y están cumpliendo con un deber patriótico. Cadalso, afirma Hughes, "consideraba que su salvación personal estaba íntimamente ligada a la de su país; el problema de España era consustancial con el de la propia vida. Sufría un sentimiento de inseguri-

⁴ Cadalso, J.: "Carta a Juan Meléndez Valdés, escrita desde Montijo en abril o mayo de 1775, *Escritos autobiográficos y Epistolario*, (Edición de Nigel Glendinning y Nicole Harrison), London, Tamesis Books Limited, 1979, p. 102. Esta carta es muy importante para conocer los manuscritos que Cadalso entrega a Meléndez Valdés como depositario, mientras él va a la guerra.

⁵ Frolidi, R.: "Apuntaciones sobre el pensamiento de Cadalso", en *Actas del Congreso sobre Cadalso*, Universidad de Bolonia, 1982, p. 142.

dad fundamental y penetrante con respecto a los dos. Básicamente no escribe ni como artista ni como pensador, sino por un sentimiento patriótico compulsivo⁶. Visión, ésta, que me parece muy cuestionable, —sólo admisible para el Cadalso de la *Defensa de la nación española*, en respuesta a Montesquieu—, pues anularía su declarada pretensión de objetividad e imparcialidad y hay que añadir que él aspira ante todo y sobre todo a ser filósofo, en la amplia acepción que este término adquiere en el siglo XVIII, guiándose por su razón sin que el amor a España lo ciegue. En las *Cartas Marruecas*, concluye: “yo no soy político ni aspiro a serlo; sólo deseo ser filósofo, y en este ánimo digo que la verdad sola es digna de llenar el tiempo y la atención de todos los hombres”⁷.

*DEFENSA DE LA NACIÓN ESPAÑOLA: LA VERTIENTE PATRIÓTICA
Y APOLOGÉTICA SOBRE EL CARÁCTER NACIONAL*

Como el propio Cadalso afirma, es el sentimiento patriótico el que le lleva a refutar todos los ataques vertidos por Montesquieu en la *Lettre Persane LXXVIII* contra españoles y portugueses, a riesgo de infringir su principio de imparcialidad.

En la introducción hace una descripción breve de la situación y la historia de España destacando como el odio a lo español surge fundamentalmente con la venida de la Casa de Austria, sobre todo a partir de Felipe II que “heredó la ambición de Carlos, pero no su conducta y fortuna. (...) Murió este rey perjudicial a su pueblo y pasó su cetro sucesivamente en las manos de tres descendientes suyos a cuál más inútil”⁸. Pero, para Cadalso, esta situación de decadencia por la actuación determinada de unos monarcas no justifica el odio y la crítica a toda una nación. Prosigue lamentándose del desconocimiento que muestra Montesquieu de la realidad española y como muestra basta la identificación de caracteres para españoles y portugueses: “el mismo hecho de confundir castellanos y portugueses da a conocer la superficialidad de nuestro rígi-

⁶ Hughes, J. B.: *José Cadalso y las “Cartas Marruecas”*, Madrid, Tecnos, 1969, p. 34.

⁷ Cadalso, J.: *Cartas Marruecas*, (Edición de Joaquín Arce), Madrid, Cátedra, 1988, (11ª Edición), Carta LIX, p. 220. En adelante citaremos siempre esta edición que comprende también las *Noches lúgubres*.

⁸ Cadalso, J.: *Defensa de la nación española contra la carta persiana LXXVIII de Montesquieu*, Edición, prólogo y notas de Guy Mercadier, Institut d'Etudes Hispaniques, Université de Toulouse, 1970, p. 9.

do crítico. Los portugueses se han quedado con todas las prendas buenas y malas de nuestro antiguo carácter español, y los castellanos hemos llegado a confundir este fondo en un compuesto de un poco de cada una de las demás naciones que hemos tratado en este siglo"⁹.

Estamos con este texto ante la primera referencia de Cadalso al tema del carácter español (identificado con el castellano), si como cree Mercadier¹⁰, esta obrita es anterior a los *Eruditos de la violeta* y a las propias *Cartas Marruecas*, obra donde se ofrece un verdadero esbozo teórico sobre la decadencia española y la cuestión de los caracteres nacionales y a la que nos referiremos más adelante. Pero de esta primera aseveración de Cadalso ya se deduce su preocupación por la búsqueda de la peculiaridad nacional y la necesidad de recuperar "el antiguo carácter español" perdido, no así Portugal que lo conservaría. Pero esos caracteres nacionales buscados no son los que Montesquieu nos atribuye porque no son elementos constitutivos y definitorios del pueblo español, aunque puedan abarcar a un número determinado de personas. Entre estos caracteres atribuidos por Montesquieu a españoles y portugueses y que Cadalso, después de traducir el texto, va refutando, son significativos los siguientes: el carácter *grave y flemático*, que según Montesquieu se exterioriza fundamentalmente en dos modos, los anteojos y los bigotes. Para Cadalso esta atribución se descalifica por sí misma por la argumentación tan superflua, otra cosa sería si por gravedad se entiende nuestra formalidad, modestia u odio a lo superfluo; *la vanidad o la soberbia*: sobre este aspecto reconoce Cadalso "que en nuestro carácter nacional se halla alguna soberbia"¹¹, pero no por el hecho de ser, como afirmaba Montesquieu maliciosamente, cristianos viejos; el *desprecio del trabajo* y sobre todo el relacionado con la industria y la mecánica: "la nobleza se adquiere en la silla". El patriotismo traiciona en este punto a Cadalso al defender contra Montesquieu aspectos que él como ilustrado había criticado, como la ociosidad de la nobleza o la poca valoración de las artes mecánicas e industriales

⁹ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰ Según los datos que maneja este manuscrito fue redactado por Cadalso entre fines de 1768 y principios de 1771, e incluso pudo planearlo y empezar a escribirlo pocos años después de su regreso de París en 1758. La edición de las obras de Montesquieu que maneja es, según Mercadier, la de Richer de 1758. (Guy Mercadier, "Prólogo" a *Defensa de la nación española...* op. cit., p. X y notas 4 y 5).

¹¹ Cadalso, *Op. cit.*, p. 18.

en España; el carácter *apasionado y propenso al enamoramiento*, atribución que Cadalso no toma en serio, aunque admite que nuestro clima lo favorece; el ser *afectos a la Inquisición*: a rebatir este carácter dedica Cadalso su texto más amplio y también más ambivalente, fruto de sus propias circunstancias vitales, ya que después de intentar justificar los desmanes de la Inquisición comparándolos con las condenas y guerras de religión que han asolado a otros países europeos, como buen ilustrado y dolorido por la incompreensión de quienes no valoraban el esfuerzo que ello significaba en España, no puede menos que concluir: "Esos monstruos y sus semejantes no son ni franceses ni españoles, sino una nación de bárbaros llamados fanáticos, y es una calumnia innoble de una noble pluma hacer caer sobre toda una nación los excesos de unos pocos hombres que ha habido en todas partes en unos siglos más que en otros, según ha reinado la ignorancia o la ilustración"¹²; *faltos de ingenio y de juicio, como se manifiesta en la nula contribución a la literatura, la filosofía y las ciencias*: "el único libro que tienen es el que ridiculiza a los otros". A ello responde Cadalso apoyándose en la *Bibliotheca* de Nicolás Antonio y enumerando a nuestros autores más destacados en los distintos campos, concluyendo con una alabanza al gran Feijóo: "incomparable por su extensión, magisterio, candor y sabiduría"¹³. Según constata Mercadier, Montesquieu no ignoraba la existencia de la obra innovadora de Feijóo, pero afirmaba despreciativamente que sus libros "son muy buenos para España pero serían miserables en los países más ilustrados"¹⁴. Sin embargo, Cadalso, no reconoce aquí el atraso actual que padece España en todas estas ramas del saber y que será motivo de duras críticas en las *Cartas Marruecas*; España es una *nación decadente y arruinada*: "ellos dicen que el sol se levanta y pone en su territorio... pero es preciso confesar que, andando su carrera, no encuentran más que campos arruinados y países desiertos"¹⁵. Ante ello nuevamente Cadalso se ve impelido a defender lo que va contra su propio sentir y el de nuestros ilustrados, por eso sus argumentos son débiles y se limitan a resaltar la fertilidad de nuestras tierras y la producción agraria de nuestras regiones. Ello es indicativo de la vertiente patriótica y apologética del Cadalso de la *Defensa de la nación española*.

¹² *Ibid.*, p. 28.

¹³ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴ "Très bons pour l'Espagne et seraient misérables dans des pays plus éclairés" (Oeuvres, tomo II, París, Nagel, 1950, p. 916). Citado por Mercadier, op. cit., p. 29, nota 2.

LAS CARTAS MARRUECAS: HACIA UNA TEORÍA RACIONAL DE LOS CARACTERES NACIONALES Y DEL PROBLEMA DE ESPAÑA

Si en la *Defensa* se había limitado a una refutación metódica de los caracteres atribuidos por Montesquieu, guiado por su sentimiento patriótico, en las *Cartas* va a intentar un análisis racional e imparcial de los caracteres nacionales, aun siendo consciente de que en este tema es fácil dejarse llevar por el sentimiento, pues "el amor a la patria es ciego como cualquier otro amor; y si el entendimiento no le dirige, puede muy bien aplaudir lo malo, desechar lo bueno, venerar lo ridículo y despreciar lo respetable"¹⁶. El propio objetivo señalado por Cadalso en la introducción: "estas cartas tratan del carácter nacional, cual lo es en el día y cual lo ha sido"¹⁷, van a colocarnos ante la primera indagación propiamente dicha del problema de la identidad nacional. Para ello va a introducir como principio fundante la oposición entre esencia y apariencia, entre lo sustancial y lo accidental, y desde esta base de análisis nos va a ofrecer una compleja visión de lo español, a través de distintos niveles, perspectivas y planos de comparación que le van a servir para examinar el problema de España en relación con Europa y a la España actual con la antigua.

En la contraposición España-Europa, Cadalso parte de reconocer que, desde el parámetro material o apariencial, España está en franca decadencia si se la compara con los países europeos, más adelantados en las ciencias y las industrias y, por ello, más ricos. Debemos, pues, evolucionar en la "apariencia", hacer las transformaciones necesarias para ponernos a la altura de Europa: "trabajemos nosotros a las ciencias positivas, para que no nos llamen bárbaros los extranjeros; haga nuestra juventud los progresos que puedan; procure dar obras al público sobre materias útiles, deje morir a los viejos como han vivido, y cuando los que ahora son mozos lleguen a la edad madura, podrán enseñar públicamente lo que ahora aprenden ocultos. Dentro de veinte años se ha de haber mudado todo el sistema científico de España insensiblemente, sin estrépito, y entonces verán las academias extranjeras si tienen motivos para tratarnos con desprecio"¹⁸.

Así, la igualación en lo "aparencial" está justificada y es muy necesaria según Cadalso. No así de lo sustancial, lo fundante de lo

¹⁵ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶ Cadalso, J.: *Cartas Marruecas*, Edición de Joaquín Arce, Madrid, Cátedra, 1988, (11ª Edición), Carta XLIV, p. 189.

¹⁷ *Ibid.*, p. 81.

español, que está y hay que buscar y conformar en la propia España: "en medio de esta decadencia aparente del carácter español, se descubren de cuando en cuando ciertas señales de antiguo espíritu (...) Cada nación es como cada hombre, que tiene sus buenas y malas propiedades peculiares a su alma y cuerpo. Es muy justo trabajar a disminuir éstas y aumentar aquéllas; pero es imposible aniquilar lo que es parte de la constitución. El proverbio que dice *genio y figura hasta la sepultura*, sin duda se entiende de los hombres; mucho más de las naciones que no son otra cosa más que una junta de hombres, en cuyo número se ven la cualidades de cada individuo"¹⁹. Es patente la relevancia de este texto al plantear abiertamente el problema tan debatido²⁰ posteriormente sobre la existencia o inexistencia, variabilidad o invariabilidad, de los caracteres nacionales. Cadalso juega con los dos componentes al introducir a continuación la perspectiva relativista: "no obstante soy del parecer que se deben distinguir las verdaderas prendas nacionales de las que no lo son sino por abuso o preocupación de algunos, a quienes guía la ignorancia o pereza"²¹. Ello se debe, según Cadalso, a "un patriotismo mal entendido" que transforma lo accidental en sustancial; así ha ocurrido con el aris-

¹⁸ Carta LXXVIII, p. 274.

¹⁹ Carta XXI, pp. 139-140.

²⁰ Ortega y Gasset recordando las caracterizaciones que Zetzner o Montesquieu habían hecho de España acaba con la siguiente frase de Schopenhauer, al que califica de más fino y malicioso: "En cada nación aparecen la limitación, perversidad y vicios humanos de una manera distinta y a ésta llamaremos carácter nacional. Disgustados de uno, alabamos los otros hasta que nos ocurre lo que con el primero. Cada nación se burla de las demás y todas tienen razón" ("Viaje a España en 1718", artículo publicado en *El Imparcial*, el 13 de enero de 1908, *Obras Completas*, Tomo I, Madrid, Alianza, 1983 (1ª edición), pp. 79-80). Respecto a la polémica sobre los caracteres nacionales pueden resultar significativos los siguientes estudios como primera aproximación al tema: Julio Caro Baroja: *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1970; Salvador de Madariaga: *Ingleses, franceses y españoles. Ensayo de psicología colectiva comparada*, Madrid, M. Aguilar - Editor, 1934, (4ª edición); y su artículo: "Sobre la realidad de los caracteres nacionales", en *Revista de Occidente*, Año II, 2ª ep. núm. 3 (1963); José Luis Abellán: *Historia crítica del pensamiento español*, Vol. I, Metodología e introducción histórica, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, (2ª edición), pp. 30-38; J. F. Fichte: *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Editora Nacional, 1977. Especialmente los Discursos Cuarto y Sexto; Isaiah Berlin: "Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente", en *Contra la corriente*, México, F. C. E., 1983, pp. 427-428.

²¹ Carta XXI, p. 140.

totalismo y el escolasticismo que algunos han convertido en algo esencial de lo español, con el pretexto de ser "doctrina siempre defendida en España", sin caer en la cuenta de que "nos ha venido de afuera" y ha corrompido el verdadero ser español. Esta transmutación de los caracteres nacionales y los malos gobiernos han llevado a España a una continua decadencia desde la cima alcanzada con los Reyes Católicos hasta una plena decadencia en el siglo XVII: "el siglo pasado no nos ofrece cosa que pueda lisonjearnos. Se me figura España desde fin de 1500 como una casa grande que ha sido magnífica y sólida, pero que por el discurso de los siglos se va cayendo y cogiendo debajo a los habitantes"²².

Lo sustancial del carácter español se encuentra, según Cadalso, no en ese tradicionalismo distorsionado sino en la verdadera tradición española, en esa cultura del siglo XV y XVI donde ha alcanzado su perfección el idioma y donde están las virtudes heroicas que deben marcar el verdadero carácter español en beneficio siempre de la patria. A pesar de ello la visión de Cadalso sobre el carácter nacional sustancial —nótese que son distintivos fundamentalmente éticos, no metafísicos— no es tan estática como a primera vista puede concluirse, pues, este carácter recuperado no debe permanecer hermético y cerrado como una cuestión de hecho sino que debe estar sujeto a la innovación, en aquello que resulte verdaderamente útil para el progreso moral y material de la nación: "bien sé que para igualar nuestra patria con otras naciones es preciso cortar muchas ramas podridas de este venerable tronco, ingerir otras nuevas y darle fomento continuo"²³. Pero ello no debe significar, concluye Cadalso, que se corte también el tronco o las raíces; se deduce, pues, que la innovación debe enriquecer nuestros caracteres más propios. Se trata, en definitiva de construir e incluso inventar una nueva identidad nacional, una nueva España, pero sobre una base que está ahí y no debemos despreciar. Así, por ejemplo, no se debe importar e implantar ese concepto ilustrado del lujo y la exaltación de la riqueza, pues no es asumible con la austeridad que es uno de los rasgos españoles en nuestros siglos de esplendor y que nos sirvió para engrandecer la nación española.

Evidentemente, Cadalso, con su teoría de los caracteres nacionales termina abocado a una posición que es característica de los ilustrados españoles: el intento de armonizar la tradición humanista

²² Carta XLIV, p. 190. En algunas ediciones aparece "fin de 1600", pero según constata Joaquín Arce esta fecha es errada.

²³ Carta XXXIV, p. 167.

nacional con las "luces" extranjeras o, en interpretación más unamuniana, una agonía entre su carácter ilustrado y racional que le lleva a considerar la necesidad de introducir innovaciones en España y el sentimiento que le impele a buscar y conservar esta genuina tradición española donde puede encontrar asiento su desgarrada identidad personal y nacional. Por ello, Azorín, consideraba a Cadalso como un ensayista actual, pues trató el problema de España desde convicciones similares a la generación del noventa y ocho²⁴.

Por último, desde la visión que hemos expuesto, no podemos concluir sin señalar que no consideramos acertada la interpretación de John B. Hughes que utiliza el término de mesianismo regresivo, de Américo Castro, para subrayar que el modelo de Cadalso es el de un "patriota conservador que no cambiaría ni el modo de ser ni los conceptos fundamentales de su pueblo"²⁵, al primar lo sustancial frente a la filosofía de la ilustración, y al mirar más al pasado —la España de los Reyes Católicos— que al presente y al futuro. A ello tendría que objetar que si Cadalso mira hacia atrás es porque considera que el estudio de las naciones no puede llevarse a cabo sin conocer su historia y la "vuelta a los Reyes Católicos" no debe interpretarse sino como una categoría explicativa que permite a Cadalso distinguir lo que hay de originario y lo que hay de artificial en el carácter y la identidad nacional, pues en tanto no conozcamos lo que el español ha sido no podemos determinar lo que mejor conviene en la construcción de su identidad nacional.

²⁴ AZORÍN: *Lecturas españolas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1938. Capítulo dedicado a Cadalso.

²⁵ HUGHES, J.: *José Cadalso y las Cartas marruecas*, Madrid, Tecnos, 1969, p. 62.

LA INSTRUCCIÓN COMO REGENERACIÓN DE LA SOCIEDAD EN CADALSO

NOTAS SOBRE LA INTERPRETACIÓN, LA CONCEPCIÓN DEL GOBIERNO DE LA NACIÓN Y LA RELIGIÓN

Santiago HERNÁNDEZ LEDESMA

Un problema principal, al que se propone estudiar la ilustración en general, se refiere a los textos y es consecuencia de la censura existente en dicho periodo. Ésta servía para proteger al pueblo de las ideas perniciosas.

Pero si cabe, en la España de la segunda mitad del siglo XVIII este problema se agudiza considerablemente por:

- La permanencia de la inquisición.
- Los censores nombrados por el Juez de Imprentas y el Consejo de Castilla.
- Porque después del motín popular de 1.766, llamado de Esquilache, se agudizó más la represión intelectual.

Esta censura según nos dice Glendinning tenía en cuenta varios puntos de vista: *"Cualquier opinión religiosa heterodoxa o cualquier actitud de disconformidad hacia la jerarquía del Estado, o bien era inexorablemente suprimida o los pasajes que la contenían se alteraban de modo radical. Lo mismo ocurría con las obras que contuvieran "alguna ofensa a comunidad o a particular" o que se pudieran considerar "en agravio del honor y decoro de la Nación", que eran cuidadosamente expurgadas. Gracias a esto, todo libro que criticara la situación política, económica o literaria de España, salía de la imprenta bastante distinto de cómo el autor lo escribió."*¹

Es precisamente por esta razón por la que Cadalso tuvo que dejar buena parte de su producción en el limbo de lo inédito. Entre las obras póstumas y las que se han perdido, las cuales pasan de

¹ Glendinning, Nigel: *Vida y Obra de Cadalso*. Madrid. Editorial Gredos. 1962, p. 12.

doce, destaca lo mejor de su creación, como son las *Noches lúgubres*, las *Cartas marruecas*, la *Defensa de la carta persiana de Montesquieu o Solaya y los circasianos*.

Lo oculto pues era mucho, cuantitativa y cualitativamente, en comparación con la escasa bibliografía de nuestro hombre cuando cayó, en la cuarentena de su vida, en el sitio de Gibraltar: *Sancho García*, *Ocios de mi juventud*, *los Eruditos a la violeta* y su *Suplemento*.

Pero en esta relativamente pobre edición, además, habría todavía que descubrir la huella de las expurgaciones censorias, lo cual resulta a veces posible cuando se conserva algún manuscrito (uno de la comedia, por ejemplo *Don Sancho García*) con las acotaciones marginales del censor, o algún expediente con el texto de la, o las censuras. (como nos dice Domergue² y Glendinning³).

Es precisamente en las obras póstumas en las que aparecen claras alusiones a esta censura, y a los peligros que corre el autor libre-pensador en su época, así nos dirá en las *Cartas Marruecas*: "El español que publica sus obras hoy las escribe con inmenso cuidado, y tiembla cuando llega el tiempo de imprimirlas"⁴. Referencia a una prudencia necesaria para incluso la propia supervivencia del autor, no en vano en 1768 fue arbitrariamente desterrado a Zaragoza con motivo de la aparición de un "escandaloso" *Calendario Manual* cuya paternidad le fue imputada, éste fue reputado de escandaloso "solo" por ofender a las damas de la nobleza.

En las noticias preliminares de la Defensa de la nación española nos manifiesta: "Dicen algunos que no se puede responder a esta sátira, ni otras semejantes, porque nuestra religión y nuestro gobierno nos impiden que produzcamos al público muchas razones que se podrían dar a luz en otros países donde reinase mayor libertad en estas dos ramas; y, creciendo este error, callan y sufren la continua nota, dando motivo a su extensión por toda Europa nuestro vergonzoso silencio. Este es un nuevo agravio a la nación y a su religión y gobierno. Sin apartarse un punto del respeto debido a los dos, se pueden manejar las armas de la verdad, siempre victoriosas. Yo soy católico y español, pretendo combatir con fuerza las calumnias del Señor de Montesquieu, sin incurrir en la desobediencia de estos dos objetos."⁵

² Domergue, Lucienne: *Tres calas de la censura dieciochesca*. (Cadalso, Rousseau, prensa periódica). Toulouse. Université. 1981, p. 11.

³ Glendinning, Nigel: *Vida y Obra de Cadalso*. Madrid. Editorial Gredos. 1962, p. 15.

⁴ Cadalso, José: *Cartas Marruecas*. Madrid. Espasa Calpe. 1952, p. 238. Carta LXXXIII

⁵ Cadalso, José: *Defensa de la Nación Española contra la carta persiana LXXVIII de Montesquieu*. Toulouse. Université de Toulouse. 1970 p. 5.

Siendo importante el papel de la censura como presión para el autor, todavía lo es más el de la autocensura, necesaria como un mínimo ejercicio de prudencia.

Merece la pena detenerse unos instantes para analizar el texto anteriormente citado y ver en ese análisis como nuestro autor establece un método para escabullirse del censor, y que a su vez le sirva de complicidad con sus posibles lectores. La primera frase nos lleva a un sujeto indeterminado "*dicen*", por supuesto no es el autor, pero a Cadalso le ha servido como excusa para plasmar que "*nuestro gobierno y nuestra religión nos impiden que produzcamos al público*". Cualquier lector de su época ya queda informado y a que puede atenerse en la lectura de la obra. (En este caso a una desgarrada defensa de que los ideales ilustrados se dan en España aunque no se puedan escribir, frente a la crítica de Montesquieu sobre la falta de pensamiento en la península.)

Los métodos, que como hemos visto utiliza nuestro autor para evitar la censura, son más sofisticados en las obras que consiguió publicar, así tenemos:

LA IRONÍA, podemos apreciarla en los *Eruditos a la violeta*, la obra que le haría más famoso en vida. Esta consiste en escribir lo contrario de lo que se quiere dar a entender y así se está en cubierto de los delatores. Pero por si acaso éstos percibieran la intención burlesca, se va mezclando lo irónico con lo serio y de este modo se despista al adversario. Como ejemplo, veamos un párrafo de la lección tercera de los eruditos, dedicado a la filosofía "*Por lo que toca a los Metaphysicos y Moralistas que citéis, con vuestro pan os lo comais; porque, vamos claros, los amigos Hobbes, Espinosa, y otros templados por el mismo tono, quando hablaron de Dios, del alma, de la eternidad, del premio, y del castigo, del bien, y del mal, de la libertad, y de la necesidad, imprimieron cosas que no están escritas*".⁶ Aquí se escribe criticando la filosofía productora del sensismo ilustrado que, además, va en contra de las Sagradas Escrituras, según se refieren cuando dice "*cosas que no están escritas*", pero lo que se quiere dar a entender son precisamente la información sobre esos autores y sobre la problemática que tratan, que tanto son apreciadas por los espíritus ilustrados que gozaban de intentar conseguir tanto en Europa como en España, en esta última con su mayor dificultad, los libros prohibidos. Lo mismo sucede, además, dando el título de la obra para mayor señal al futuro lector, cuando dice: "*No me meteré yo en aconsejaros del ensayo sobre el hombre del señor Alexandro Pope, ni del otro sobre el entendimiento humano del señor Locke*".⁷ Y por si alguno se ha percatado de la intención anterior lo mezcla con una verdadera crítica a

⁶ Cadalso, José: *Los eruditos a la violeta*. Sevilla. Alfaro. 1982. Reproducción del facsímil de la edición de Antonio de Sancha de 1772. p. 31.

⁷ Cadalso, José: *Ibid.*, p. 31.

una filosofía insustancial. *"Aplaudid a Mr. Marmontel. Es el Moralista de estrado más disño de la C  thedra de Prima. No hay Petrimetre, ni Petimetra, Abate distraido, Soldado de la paz. Filosofo extravagante, berdero gastador, ni Viuda de veinte años, que no tenga un curso completo de moral en los primorosos cuentos de este finisimo Académico"*⁸.

Sobre este particular nos dice Sánchez-Blanco "La ironía; es decir, lo contrario de lo que se siente, se convierte en el tono básico en el que se expresa el ilustrado. Cuando el intercambio de ideas viene impedido o por la terquedad o por la violencia de los posibles interlocutores, suele buscarse en el disimulo burlón un refugio contra el insulto moral y físico del contrario"⁹.

LA SÁTIRA OBLICUA, aplicada en este caso a *Cartas Marruecas*. Aquí el mundo ordinario se opone a la visión que tienen de tal mundo unas personas venidas de lejos. Este procedimiento será usado en las letras europeas, las propias cartas persas de Montesquieu que Cadalso criticar   por sus alusiones despectivas de la ilustración española. Sin embargo, en España no basta solo con esto sino que además nuestro autor intentar   separarse de su realización diciendo "La suerte quiso que, por muerte de un conocido mío, cayese en mis manos un manuscrito cuyo título es: *Cartas escritas por un moro llamado Gazel Ben-Aly, a Ben-Beley, amigo suyo, sobre los usos y costumbres de los españoles antiguos y modernos, con algunas respuestas de Ben-Beley, y otras cartas relativas a éstas*"¹⁰. E incluso maquillando la verdad sobre su contenido a fin de no ser sospechosas "Me he animado a publicarlas por cuanto en ellas no se trata de religión ni de gobierno; pues se observar   fácilmente que son pocas las veces que por muy remota conexión se toca algo de estos asuntos"¹¹.

Estos códigos para poder expresar unas mínimas ideas requiere ser descodificados por sus interlocutores, esto es posible por la simpatía entre el emisor y el receptor, esta se da gracias a la complicidad y a la amistad, el lector no es un lector anónimo, sino un ser que est   unido con el autor mediante la virtud. Esta es la que define al hombre de bien, al hombre que est   al servicio de la sociedad, al ciudadano frente al antiguo siervo de Dios.

Esta cercanía no es solo intelectual, sino que llega a ser física, puesto que el lugar de reunión es común: la tertulia. De entre las mas

⁸ Cadalso, José: *Ibid*, p. 32.

⁹ Sánchez-Blanco, Francisco: *La prosa del s. XVIII*. Madrid. Júcar. 1992 p. 158.

¹⁰ Cadalso, José: *Cartas marruecas*. Madrid. Espasa-Calpe. 1952. Introducción, p. 38.

¹¹ Cadalso, José: *Ibid*. p. 39.

conocidas, por la fama literaria de sus componentes, fue la que se reunió durante algún tiempo en la madrileña Fonda de San Sebastián y a la que acudían Nicolás Fernández de Moratín, Tomás de Iriarte, López de Ayala, Vicente de los Ríos, Contí, Napoli-signorelli, etc.

Pero ésta no fue la única, al ser desterrado de la corte y mandado con su compañía a Salamanca, allí también supo crearse ese ambiente de libertad y camaradería para poder respirar los nuevos aires de la libertad intelectual. Tanto es así que las propias *Cartas Marruecas*, propuestas al censor para su publicación al no ser admitidas por este, las leía nuestro autor libremente en estas reuniones, así como también se producían para la chanza y la broma de los interlocutores nuevos escritos. (Buena parte de los poemas recogidos en *Ocios de mi juventud* obedecían a ese propósito).

Este ambiente servía para establecer la complicidad de un nuevo hombre cuya virtud principal está en la amistad, como nos dice Sánchez Blanco "En estos escritos burlescos, nacidos en la tertulia, los mismo miembros de ella, son objeto de una caricatura más o menos benévola y, evidentemente, están pidiendo a su vez la respuesta inmediata de los satirizados, los cuales continúan el texto o lo imitan. Tales réplicas llegan a considerarse parte de la obra misma que los ocasionó"¹².

Sin embargo, esta necesidad de evitar la censura va a hacer que el discurso en prosa en el reinado de Carlos III se haga poco menos que incomprensible. Siendo paradójico que la propia obra de los *Eruditos a la Violeta* esté imbuida de ese espíritu ilustrado de rechazo de las formas vacías, propugnando un estilo fluido, claro y preciso, quizá posible en Europa, pero no, si se quería publicar en este país.

Siguiendo la clave interpretativa anterior analizaremos a continuación la opinión de Cadalso sobre el sistema político de su época: la monarquía.

A través de sus textos se nos deja traslucir su opinión sobre el gobierno; Este deberá estar puesto al servicio de los ciudadanos y del desarrollo de la sociedad tanto en los aspectos económicos como en los éticos, esto es, en el conseguir cubrir las necesidades, la comodidad, los placeres de la vida y en general la felicidad de los ciudadanos.

El gobierno, por tanto, como cualquier otro miembro del país se tiene que encontrar imbricado dentro de la sociedad, tiene que ayudar a ésta a progresar no solo en aspectos económicos sino también

¹² Sánchez-Blanco, Francisco: *La prosa del s. XVIII*. Madrid. Júcar. 1992. p. 158.

en aspectos éticos, y este progreso se realizará según las normas de la razón, que nos deja entrever el autor, como directora de la vida y del progreso en el futuro.

Si se sientan las bases racionales del gobierno, nos podemos preguntar, qué más da cual sea éste, y consecuentemente por qué no reivindicar el que tenemos: la monarquía, eso sí despojada de cualquier absolutismo o veleidad de gobernar siguiendo fines personales o familiares. De esta manera puede manifestar unas ideas políticas radicales en el fondo y plenamente ilustradas pero bajo el paraguas de una defensa de la monarquía y de su rey. (A pesar de no estar muy feliz con este, puesto que no iba su carrera militar todo lo bien y rápida que se podía esperar de una persona tan versada y emprendedora como Cadalso. No en vano se conserva en la Biblioteca nacional un breve informe sobre la estrategia a seguir para la conquista de Gibraltar, así como referencias a él en su autobiografía).

Podemos deducir que si el rey, está supeditado a la razón y al bienestar de los súbditos, y estos se comprometen a mantenerlo, dado que beneficia a la sociedad; se manifiesta de una manera sibilina una cierta idea de *pacto social*, tan central en la ilustración Europea (Locke, Rousseau, Hobbes).

El siguiente texto de la Defensa de la nación española, nos sirve para ver como no debe ser un rey según las limitaciones expuestas anteriormente: *"Felipe Segundo, su hijo, heredó la ambición y poder de Carlos, pero no su conducta y su fortuna. Con tantos tesoros, fuerzas, generales y ministros como le quedaban de aquel glorioso reinado de su padre, halló mucho estímulo su deseo de conquistar y cuando no de aterrar; a las demás naciones. Peleó con la mayor parte de ellas; estas conocieron el peligro y la vergüenza que ballaban en recibir leyes de esta parte de los Pirineos. Desde este rincón de Europa al parecer separado de toda ella por la misma naturaleza, empezó el intrépido Felipe Segundo a experimentar los rigores de la suerte, durísimos a cualquier corazón, pero casi intolerables a un pecho tan ambicioso como el suyo. Grandes armadas, numerosos ejércitos, sumas considerables, con poco o ningún fruto y con mucho menoscabo de la población, agricultura y riquezas de esta península, la dejaron en breve exhausta de todos aquellos artículos que constituyen la verdadera felicidad de una nación. Todos los españoles eran soldados, y excelentes soldados. Pero un pueblo compuesto de guerreros jamás será feliz, pues le faltan labradores, comerciantes, sabios y otras clases que suavizan al género humano y le hacen ballar el verdadero bien en la sociedad humana y el comercio"*¹³.

¹³ Cadalso, José: *Defensa de la nación española contra la carta persiana LXXVIII de Montesquieu*. Toulouse. Universite de Toulouse. 1970. p.9.

De cómo un rey debe estar regido por la razón, eliminando de él consideraciones mágicas como el espíritu ilustrado propone, nos sirve el párrafo siguiente al anterior: *"Carlos segundo fue el príncipe más estúpido que jamás se ha conocido: llegaron a volverle fatuo. Le hicieron creer que estaba habitado su cuerpo de muchos espíritus infernales. Le exorcizaron y le hicieron hacer tan extrañas posturas y gestos que, junto con las ceremonias del exorcismo, le acabaron de inutilizar"*¹⁴.

Si estos eran ejemplos de cómo no debe ser un rey, lo que debe ser este, aparece en la Carta LXXIII, que, además, sirve de paraguas a sus ideas sobre la base de la loa de su monarca, puesto que se refiere a Carlos III.: *"El presente empezó su reinado perdonando las deudas que habían contraído provincias enteras por los años infelices, y pagando las que tenían sus antecesores para con sus vasallos. Con haber dejado las deudas en el estado en que las balló, sin cobrar ni pagar, cualquiera lo hubiera tenido por equitativo, y todos hubieran alabado su benignidad, pues teniendo en su mano el arbitrio de ser juez y parte, parecería suficiente moderación la de no cobrar lo que podía; pero se condenó a sí mismo y absolvió a los otros, dando de este modo un ejemplo de justificación más estimable que un código entero que hubiera publicado sobre la justicia y el modo de administrarla. Se olvidó de que era rey, y sólo se acordó de que era padre"*¹⁵.

Pese a esta defensa del rey actual necesaria para poder expresar sus ideas, como veíamos anteriormente, se superpone el hecho de que no se debe hacer la guerra para la defensa de los intereses de los reyes. Y es precisamente Isabel de Farnesio, la madre del rey actual, la que más recientemente ha realizado esta política, puesto que ha mantenido a la nación en guerra para conseguir que cada uno de sus hijos pudiera tener un reino. Así Carlos III consiguió su reino en Nápoles antes de heredar el Español, ese mismo rey loado directamente, es criticado indirectamente por ejercer sus intereses particulares, aún a costa de la nación.

A diferencia de los temas anteriormente tratados, su ocultamiento con respecto a sus posiciones religiosas no parece muy importante.

Esto es así, porque en su bibliografía no hay menciones expresas que defiendan la religión católica, salvo dos hechas en sus primeros escritos y como necesidad más que como defensa.

Así encontramos en la introducción de la Defensa de la nación española *"Yo soy católico y Español"*¹⁶, pero aquí es más una posi-

¹⁴ Cadalso, José: *Ibid.* p. 10.

¹⁵ Cadalso, José: *Cartas marruecas*. Madrid. Espasa-Calpe. 1952, p. 212., Carta LXXIII.

¹⁶ Cadalso, José: *Defensa de la nación española contra la carta persiana LXVIII de Montesquieu*. Toulouse. Université de Toulouse. 1970. p.5.

ción estratégica que una defensa, e incluso puede que sea una descripción redundante, pues a mediados del s. XVIII no había más opción que nacer católico, otra cosa sería que después lo mantuviera. O en las cartas escritas al padre Lozano a fines de 1.760¹⁷ donde su manifiesta más que una postura religiosa, una complicidad con una persona a la que debe buena parte de su formación y respeto.

Sin embargo, si encontramos manifestaciones expresas en contra de la religión católica que nos le presentan como un deísta (es decir, que es el hombre mismo y no Dios, el que ha de proporcionarse la salvación, y no está en un más allá, sino en un más acá, en la realidad de la vida y de la historia), al igual que muchos de sus compañeros ilustrados europeos o incluso al final de su vida, y con el desencanto de la muerte de su amada poco antes de su boda claramente escépticos, como mostraremos posteriormente.

Ahora bien, las estrategias que utiliza para expresar sus opiniones religiosas no son comprometedoras para él.

De esta manera cuando trata asuntos religiosos o bíblicos, que nuestro autor conocía muy bien gracias a su excelente formación religiosa, que mantuvo tanto en sus estudios en España, como en Francia o en Inglaterra, los trata con rechifla para suscitar la sonrisa cómplice del lector. Alardea de irrespetuoso hacia ellos dando a entender que para él no tienen importancia, que no cree en ellos.

Pero cuando ataca a la religión, Cadalso usa de una técnica particular, escasamente comprometedora. Resulta difícil encontrar en su obra, incluso en su correspondencia privada, proposiciones netamente blasfemas, heréticas, escandalosas o claramente agnósticas. En cambio abundan bajo su pluma las bromas, las burlas, las chanzas, las alusiones aparentemente inocentes que ponen en ridículo uno u otro aspecto de la religión. Ninguna de esas bromas en sí parece muy grave, es posible que tomadas aisladamente ninguna de ellas le pudiera haber llevado ante los jueces del Santo Oficio, pero tomadas en su conjunto convergen hacia una única interpretación por parte del lector amigo y cómplice: desacreditar la religión.

Esta técnica es similar a la utilizada por los enciclopedistas para evitar la censura francesa, cada artículo aislado no resultaba comprometedor, pero utilizando una sibilina red de citas interpuestas, llamadas entre artículos o correspondencias exponían al lector ilustrado una filosofía que en su conjunto sí lo era, dada su eliminación de la metafísica tradicional y su reivindicación del sensismo como fuente de conocimiento.

¹⁷ Cadalso, José: *Autobiografía y correspondencia*. Oxford, OUP. 1977. Edición de Nigel Glendinning. p. 35.

Cadalso, sin embargo, si reconoce la importancia histórica de la religión, admite a la religión y a la Iglesia como componentes formadores y animadores de su Patria, pero no manifiesta ninguna adhesión personal a ellas. Así, nos dice: "Cada nación es como cada hombre, que tiene sus buenas y malas propiedades peculiares a su alma y cuerpo. Es muy justo trabajar a disminuir éstas y aumentar aquéllas; pero es imposible aniquilar lo que es parte de su constitución"¹⁸. O en la defensa de la nación española,¹⁹ toma la religión como un signo de cohesión de la nación, que la ha evitado ensangrentarse en fútiles guerras religiosas, como a las naciones europeas. E incluso por motivos pragmáticos de cohesión del estado, ya que podía ser utilizada como un eficaz resorte, una poderosa palanca para el gobierno de los pueblos.

Al igual que en sus posturas políticas, la religión esta supeditada a la moral, y esta a su vez esta supeditada a la razón. De esta manera si aparece una crítica furibunda al mal uso que de la religión hacen los hombres, pues al igual que la magia sirve para el ocultismo.

En las *Cartas Marruecas*, Nuño ridiculiza la costumbre política de cantar Te Deum después de las batallas, parodia el catecismo o la ceremonia de ingreso de las órdenes militares, y dice con ironía que "habrá de ir a la iglesia para rogarle a Dios que le dé un hijo tonto, ya que la inteligencia no se aprecia ni se premia en este país"²⁰.

Como es patente en *Cartas Marruecas*, se da en Cadalso una defensa de la tolerancia religiosa, en estas se llega a igualar a los dioses monoteistas, como si se tratara de un mismo Dios. Esta característica también es común en los ilustrados franceses (Cifra. Montesquieu y su cartas persas). También se equipará al moro Ben-Beley en las *Cartas marruecas* a la fe y la conducta que puede ser tan admirable como la de cualquier cristiano.

Incluso se da en Cadalso una contradicción entre lo justo y lo divino. Así aparece en las *Noches Lúgubres*²¹, puesto que con la muerte de la amada de Tediato (alter ego de Cadalso, que también había sufrido la muerte de su amada, una comediente, poco antes de casarse) se había producido una injusticia, dado que la muerte anu-

¹⁸ Cadalso José: *Cartas marruecas*. Madrid. Espasa-Calpe 1952, p. 98. Carta XXI.

¹⁹ Cadalso José: *Defensa de la nación española contra la carta persiana LXVIII de Montesquieu*. Toulouse. Universite de Toulouse. 1970, p. 11.

²⁰ Cadalso, José: *Cartas marruecas*. Madrid. Espasa-Calpe. 1952, pp. 137-139, 233-239, Cartas XLI, LXXXII y LXXXIII.

²¹ Cadalso José: *Noches lúgubres*. Madrid. Espasa-Calpe. 1984.

laba el amor. La propia acción de Tediato, de querer desenterrar el cadáver de su amiga, es sacrílega. Lo es también la idea del suicidio. No se rechaza ninguno de estos propósitos dentro de la obra. Hay también en estos diálogos un hondo pesimismo acerca de la providencia, que más bien se identifica con la suerte o el destino.

Esto tendrá consecuencias en la actitud poco convencional de Cadalso con respecto a la moral cristiana, así en su Autobiografía nos dirá que "mesa, juego, amores y alguna lectura ocuparon mi tiempo"²².

²² Cadalso, José: *Autobiografía-Noches lúgubres*. Madrid, Clásicos Castalia, 1988, p. 29.

MÉTODO Y EXPERIENCIA EN LA MENTALIDAD SOCIOLÓGICA DE BALMES

Esther BLÁZQUEZ BEJARANO
I.E.S. "María Zambrano". (Leganés).

El punto de referencia de lo futuro es siempre un presente: no puede referirse a lo pasado como a último término, porque éste en sí se refiere también a lo presente. (Filosofía fundamental, 523).

El interés hacia la filosofía de Balmes y hacia los aspectos básicos de su mentalidad sociológica, se produce en el contexto del acervo significativo relacionado con el pensamiento de María Zambrano.

Algunos textos de *Senderos*, *La España de Galdós* o *Persona y Democracia*, relativos a cuestiones sociales y políticas insoslayables para Zambrano, hacían cada vez más urgente la tarea de rastrear en el pensamiento anterior a nuestra pensadora el substrato inicial —el fondo común— en el que alimenta sus ideas. Ortega y Gasset en *Meditaciones del Quijote*, *España invertebrada* y en *En torno a Galileo* constituía la primera nota en ese peculiar acicate de recobrar la trama de "todo lo que ha pasado, todo lo que pasa sin poder acabar de pasar, lo que no tuvo sustancia alguna, más si un cierto ser o avidez de haberla"¹ y era necesario aproximarse a otros pensadores anteriores, a fin de evitar que el hilo de Ariadna quedara enmarañado en los volatines infantiles de quienes codifican a un autor según su grado de "progresía" o "conservadurismo" en el momento de analizar sus fuentes.

Balmes compartía con Zambrano el compromiso efectivo con su tiempo y con la Historia. Imbuido en su propio canto el primero, el del cisne que teme la estridencia de lo nuevo pues dificulta su ritmo pausado y tierno; con la mirada alerta la segunda, dispuesta al esfuerzo sostenido que exige el gobernarle de la nave embarrancada en el oleaje hostil.

¹ Zambrano, M. (1977) *Claros del Bosque*, Barcelona, pág. 47.

Como personas ambos estuvieron por encima de las turbulencias de su tiempo. Y esa razón mediadora capaz de adentrarse en los ámbitos más recónditos de la experiencia humana que cobra realidad en los escritos de Zambrano, tiene uno de sus vuelos prendidos en la armonía inherente al *sentido común* del filósofo de Vic.

Algunas de las circunstancias que reunía Balmes: pertenecer a un pensamiento *ignorado*, ser una figura independiente, sin escuela, el carácter realista de sus ideas, la transición de la Filosofía de la Historia a la Sociología a través del estudio comprensivo de la Reforma Protestante y sus implicaciones para la civilización occidental. Todo ello, contribuía al atractivo de la empresa. Sin obviar el mero disfrute profesional de poder aportar a los alumnos algún texto de un pensador español, cuando la mayoría de las lecturas filosóficas que les ofrecemos desconocen el castellano.

Existe un común acuerdo en cuanto a la consideración de Balmes como la principal figura del pensamiento católico catalán, de la Neoescolástica en España y una de las más importantes de Europa.

El trabajo riguroso y el deseo de veracidad con que emprende la tarea de apologeta, le hacen trascender muy rápidamente los objetivos iniciales de su obra para desarrollar un proyecto de renovación que va de la Filosofía a las Ciencias Sociales y a la Teoría Política, si bien queda hasta cierto punto desdibujado por sus fidelidades primeras —la defensa de los bienes del clero y la operatividad social de la religión— que Balmes nunca cuestionará.

Preguntarse si es conservador, tradicionalista o retrógrado es válido siempre que aceptemos el valor dado por Balmes a la tradición: ese conjunto de valores, creencias y formas de vida recogidas de los antepasados y que hay que transmitir, enriquecidas en la medida de lo posible, con las propias interpelaciones y experiencias. Tarea que realiza Balmes ante un mundo en cambio que suscita en él múltiples respuestas, pero sin desasirse del *sentido común* que no le es ajeno por razones de cultura y al que ha encontrado falto de fundamentación gnoseológica en las obras del Padre Buffier o en los autores de la Escuela escocesa, conocidos a través de los *Elementos* de Dugald Stewart y las *Institutionum Elementarium Philosophiae* de Andrés de Guévara. Ese sentido común que una vez legitimado en la *Filosofía fundamental*, distingue el positivismo de Balmes respecto al de Comte junto a otros aspectos como la defensa de la libertad individual y de la dignidad humana.

De ahí que dé nueva vida a la doctrina social tomista, y que se obstine en dilucidar las claves de la conducta social para entender las causas de las revoluciones y proponer las bases del auténtico pro-

greso social, el que contempla *unidos* el desarrollo de la inteligencia, la moralidad y el bienestar material².

El estudio de las regularidades en el comportamiento de los fenómenos –las reglas del orden social– afianzan en Balmes su convicción contraria a las exageraciones o al anclaje enfermizo en el pasado. Se interesa por la industria, él mismo pertenecía a una familia de pequeños fabricantes de sombreros, y atisba los problemas incipientes de la *cuestión social* en Barcelona.

En su obra, la defensa de distintos criterios en el conocimiento, la actitud conciliadora en todos los terrenos de la vida social y la admisión de la tolerancia como mal menor, se acompañan de sugestivas aportaciones al pensamiento socio-político que sin duda han ejercido cierta influencia en el pensamiento posterior.

El valor del sentido común, unido a la atención y la reflexión, se impone ante cualquier otro criterio, y cualquier percepción o idea que entre en contradicción con los hechos admitidos por dicho sentido es automáticamente negada. Las fuentes utilizadas por Balmes para elaborar este criterio han sido estudiadas con todo rigor por Misericordia Anglès (1992)³. Coincidimos en su opinión, si bien con algunas diferencias de matiz. Para Anglès los criterios de conciencia, de evidencia y de sentido común son equipolentes y complementarios en la obra de Balmes. A nuestro juicio, sería el *sentit comú* el criterio central. La obra de Balmes se desarrolla en una dinámica permanente con la acción –aún no la praxis–. La acción del pensamiento que girando en torno a sí misma y a su proyección sobre el objeto –la realidad– va encontrando, si bien al principio por vía negativa, su propia medida. Y ahí, el sentido común cobra entidad a caballo entre el deseo humano y las significaciones comunes en las que el hombre vive.

El conocimiento de sentido común se afianza en la práctica y la experiencia sociales y esto implica una triple consecuencia: a) se refrenda su carta de legitimidad como forma de conocimiento, b) exige atenernos a los hechos en detrimento de las ideas cuando éstas no se ajusten a la *realidad*, c) afirma otras formas consubstanciales a su naturaleza: el equilibrio, la medida y la tolerancia.

Pero no se le podrá pedir la evidencia propia de las verdades matemáticas. En primer lugar, porque los datos con los que ha de verse el sentido común, en parte, se nos escapan al referirse a aspectos que

² Balmes J. (1944) *Filosofía elemental*, Madrid, ed. Ibéricas, pág. 445.

³ Anglès, M. (1992) *Els criteris de veritat en Jaume Balmes*. Barcelona, ed. Balmes, pág. 303.

no pueden ser fijados de antemano, ya que cuentan con su propio dinamismo y pueden dar distinto resultado según el modo en que los conozcamos y los relacionemos entre sí. Esto hace que el individuo guarde una cierta cautela antes de pronunciarse sobre un hecho. En segundo lugar, habrá que tener presente la mayor probabilidad de que *mi* sentido común no actúe a modo de *geniecillo maligno*. Lo que exige observar las siguientes normas: "Señalaré las condiciones que en mi concepto tiene el verdadero sentido común, que no engaña nunca: *Condición 1ª*. La inclinación al asenso es de todo punto irresistible, de manera que el hombre, ni aun con la reflexión, puede resistirle ni despojarse de ella. *Condición 2ª*. De la primera dimana la otra, a saber: toda verdad de sentido común es absolutamente cierta para todo el linaje humano. *Condición 3ª*. Toda verdad de sentido común puede sufrir el examen de la razón. *Condición 4ª*. Toda verdad de sentido común tiene por objeto la satisfacción de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual o moral"⁴.

Estas condiciones implican recurrir continuamente a la razón, deslindar el alcance de cada uno de los conocimientos, y evitar tanto las exageraciones como las decisiones precipitadas. Será inadmisibile dejarse dominar por una idea y habrá de buscarse el punto de verdad existente tanto en las ideas como en los hechos, tratando de encontrar la mejor malla posible en que queden ordenados. Se logrará, así, la armonía en los varios campos de la vida humana en que puede estar presente el sentido común: el ámbito de la fe, el conocimiento, la conducta moral, la vida social o la actividad política.

Respecto a la acción socio-política, podría orientarnos en los siguientes aspectos:

a) *La prudencia y el buen juicio en una perspectiva hermenéutica*: "Considerados los hechos con semejante aislamiento, claro es que sólo pueden conducir a equivocaciones; sólo pueden servir a formar doctrinas falsas, inaplicables, que sólo están terreno de la práctica es para producir males sin cuento, pasar como una borrasca escoltada de truenos y relámpagos, y concentrarse de nuevo en la mente de sus autores que, desesperados del mal éxito, se quedan maldiciendo a la sociedad, cuando más bien debieran maldecir la ceguera de su entendimiento y la imprudencia de su conducta. Ese espíritu de pasión y parcialidad acarrea otro efecto no menos dañoso, cual es la exageración en todo cuanto concierne a la calificación de los hechos, así pasados como presentes"⁵.

⁴ Balmes, J. (1980) *Filosofía fundamental*, Madrid, BAC-II, pág. 175.

⁵ Balmes, J. (1950) *Escritos Políticos*, Madrid, BAC-VI, pág. 413.

b) *La medida de la composición de fuerzas en una situación y el grado en que las propias dependen de las circundantes*: "Preciso era no conocer la España para no convencerse de estas verdades y la conducta que observaron el Regente y los jefes del progreso indica que se equivocaban sobre los elementos de su propia fuerza, que se lisonjeaban con simpatías de que estaban enteramente faltos, que no extendieron su mirada más allá del pequeño círculo en que se habían encerrado, que decían "la nación somos nosotros; fuera de nosotros no hay nada". Y, sin embargo, había mucho, y mucho que no esperaba sino la primera oportunidad de declararse, primero contra unos, después contra otros, arrojándolos a todos del poder y hundiéndolos a todos para mucho tiempo y quizás para siempre"⁶.

c) *La aceptación de los hechos consumados*: "Un hecho consumado, por sólo serlo, no es legítimo y, por consiguiente, no es digno de respeto. (...) Veamos ahora la conveniencia pública. Casos hay en que un hecho consumado, a pesar de toda su injusticia, de toda su inmoralidad y negrura, adquiere, no obstante, tal fuerza que el no querer reconocerle, el empeñarse en destruirle, acarrea una cadena de perturbaciones y trastornos, y quizás sin ningún fruto. (...) Una política justa no sanciona lo injusto; pero una política cuerda no desconoce nunca la fuerza de los hechos. No los reconoce aprobando, no los acepta haciéndose cómplice; pero si existen, si son indestructibles, los tolera; transigiendo con dignidad saca de las situaciones difíciles el mejor partido posible, y procura hermanar los principios de eterna justicia con las miras de conveniencia pública"⁷.

d) *La responsabilidad ética y no sólo la convicción moral*, en la línea de Max Weber: "Los principios de la sana moral prescriben que no se apruebe nada malo, pero la buena lógica exige también que no se discurra sobre suposiciones gratuitas o imposibles, prescindiendo de la realidad de las cosas; la prudencia aconseja que para obrar no se forme el empeño de olvidarse del terreno que se pisa, de las circunstancias que rodean, de los peligros que amenazan, si se camina con temerario desaliento. La expresión de "o todo o nada" es una expresión insensata; si en los asuntos más comunes de la vida no admitimos semejante regla, ¿podremos acomodar a ella nuestra conducta tratándose de los grandes intereses de la sociedad?"⁸.

e) *La aceptación de un límite incluso en los elementos que se han de combinar para que algo sea viable*: "En la mayor parte de los

⁶ Balmes, J. (1950) *Espartero*, Madrid, BAC-VIII, pág. 214.

⁷ Balmes, J. (1967) *El protestantismo comparado con el catolicismo*, Madrid, BAC-IV, págs. 593 y sigs.

⁸ Balmes, J. (1950) *Escritos Políticos*, Madrid, BAC-VI, pág. 482.

casos en que el sentido común nos dice que hay imposibilidad, son muchas las cantidades por combinar: entiendo por cantidades todos los objetos que han de estar dispuestos de cierto modo para lograr el objeto que se desea"⁹.

f) *El temple de las situaciones que no se pueden resolver y la sensatez de asumir su imposibilidad*: "Así como en matemáticas hay dos maneras de resolver un problema: una acertando en la verdadera resolución, otra manifestando que la resolución es imposible; así acontece con todo linaje de cuestiones: muchas hay cuya resolución es manifestar que para nosotros son insolubles. Y no se crea que esto último carezca de mérito, y que sea fácil el discernimiento entre lo asequible y lo inasequible; quien es capaz de ello, señal es que conoce a fondo la materia de que se trata y que se ha ocupado con detenimiento en el examen de sus principales cuestiones. (...) El conocimiento de la imposibilidad de resolver es muchas veces más bien histórico y experimental que científico. (...) A veces la misma naturaleza de las cosas sobre las cuales se suscita la cuestión, indica la imposibilidad de resolverla. Para esto es necesario abarcar de una ojeada los datos que se ha menester, conociendo la falta de los que no existen"¹⁰.

Como vemos, en estos textos que acabamos de transcribir, se manifiesta el saber del sentido común balmesiano como experiencia y como método. Una interpretación comprensiva de la acción social, en la línea de Max Weber¹¹, que distingue y permite entender los aspectos fundamentales de la sociología de nuestro autor.

⁹ Balmes, J. (1952) *El Criterio*, Buenos Aires, Difusión, pág. 39.

¹⁰ Balmes, J. (1952) *El Criterio*, Buenos Aires, Difusión, págs. 104,105.

¹¹ Weber define la sociología como "una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla casualmente en su desarrollo y efectos", en Weber, M. (1992) *Economía y sociedad*. México, F.C.E. pág. 5.

EL "SISTEMA DE LA FILOSOFÍA, ANÁLISIS" DE SANZ DEL RÍO Y SU FUENTE ALEMANA EN LA OBRA DE KRAUSE*

Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ
Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

LA OBRA DE JULIÁN SANZ DEL RÍO: ESTADO DE LA CUESTIÓN

En 1860, año cero de la escuela krausista en expresión de Cacho Viu¹, publica Julián Sanz del Río (1814-1869) las dos obras filosóficas fundamentales que aglutinan a los primeros krausistas españoles, el *Ideal de la Humanidad para la vida*, con el que queda cubierta parte de la filosofía práctica, y el *Sistema de la filosofía. Metafísica. Primera parte, análisis*, correspondiente al ámbito de fundamentación teórica. Con ambos títulos y en un sólo año, Sanz del Río aumenta notablemente su escasa producción filosófica publicada hasta entonces, la cual, además, no amplía de manera considerable en los años que le restan de vida. El *Ideal* y el *Sistema, análisis* dan cuenta de la filosofía que Sanz del Río viene divulgando en círculos privados desde su regreso de Alemania en 1845 y cuya idoneidad ha anunciado públicamente en su Tesis Doctoral, *La cuestión de la filosofía novísima* (1856) y en el *Discurso de apertura del curso 1857/1858 de la Universidad Central* que suscita cierta agitación cultural.

Aunque ambas obras presentan como autor al filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) y a Sanz del Río sólo como introductor y comentador en el caso del *Ideal*, y como expositor en el del *Sistema, análisis*, ha sido costumbre entre krausistas y krausólogos

* Este escrito presenta algunos de los resultados que he desarrollado en *Julián Sanz del Río: traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la filosofía de Krause*, Cuadernos de Anuario Filosófico: Serie de Filosofía Española, Universidad de Navarra. Pamplona 1998.

¹ V. Cacho Viu, *La Institución Libre de Enseñanza. I. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*, Rialp, Madrid 1962, p. 72.

conceder la autoría al pensador español y achacar a su modestia el hecho de no haberse reservado para sí mismo el mérito más que merecido de la propiedad intelectual. La posible influencia ejercida por la filosofía del idealista alemán ha sido despreciada generalmente por resultar insignificante frente a la magnitud y la peculiaridad de su resultado en España, y se ha considerado en tal caso la obra de Krause como un mero estímulo del pensamiento netamente hispano de Sanz del Río y, por extensión, del Krausismo español².

La concesión de la autoría a Sanz del Río en el caso de la obra históricamente más influyente, el *Ideal de la Humanidad*, se ha sustentado durante más de un siglo en tres hechos: primero, la negación del propio fundador del Krausismo español de que existiese una fuente alemana de la cual su obra fuese una traducción textual; segundo, la idea divulgada también por él de la incapacidad de la cultura filosófica ibérica para asumir una filosofía redactada con una terminología y mentalidad extrañas al español, lo que exigía un profundo proceso de acomodación de lo alemán a nuestro momento filosófico y lingüístico; y, tercero, la confirmación, tras esporádicas comparaciones, de divergencias notables en la estructura y en el desarrollo de la obra castellana con relación a su supuesta fuente alemana, *Das Urbild der Menschheit* (1811). Aunque del *Sistema de la filosofía, análisis*, no constan afirmaciones tan rotundas de Sanz del Río en las que se conceda a sí mismo la autoría, siempre da en considerar esta obra como una muestra de su propio pensamiento³ y gusta de subrayar el esfuerzo que ha tenido que realizar para acomodar al pensamiento español y la lengua castellana el método filosófico germánico y la terminología alemana de Krause. Las escasas comparaciones con la obra krausiana fundamental, las *Vorlesungen über das System der Philosophie* (1828), han constatado aquí un menor grado de reelaboración que en el caso del *Ideal de la Humanidad*, pero han preferido insistir en el notable esfuerzo acomodador realizado por Sanz del Río con la filosofía teórica de Krause antes que en precisar lo que de mera traducción de la obra del alemán pudiese haber⁴.

² Sobre las distintas visiones del Krausismo español, véase J. M. Pérez-Prendes, "Las ciencias jurídicas": *Historia de España Menéndez Pidal*, vol. XXXIX. Dirigida por José María Jover Zamora, Espasa-Calpe, Madrid 1994, 341-388, p. 345.

³ Vid. P. de Azcárate, *Sanz del Río (1814-1869). Apunte biográfico por F. Giner de los Ríos. Documentos, Diarios y Epistolario preparados con una introducción por Pablo de Azcárate*, Tecnos, Madrid 1969, p. 304.

⁴ Tal es el caso de R. García Mateo, *Das deutsche Denken und das moderne Spanien. Panentheismus als Wissenschaftssystem bei Karl Chr. Fr. Krause. Seine Interpretation und Wirkungsgeschichte in Spanien: Der spanische Krausismus*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1982, p. 153. Recientemente, el mismo autor sigue sosteniendo esta misma visión de la obra teórica de Sanz del Río en "Krausismo, lenguaje y literatura": *Miscelánea Comillas* 54 (1996) 439-450.

Esta imagen del pensamiento y la obra de Sanz del Río así como de las fuentes del Krausismo español queda trastocada cuando en 1988 descubre Enrique M. Ureña la trampa tendida por Sanz del Río a discípulos e historiadores en el caso del *Ideal de la Humanidad*. Ureña da a conocer la fuente alemana de la que éste es traducción literal: una serie interrumpida de artículos publicados por Krause en su revista *Tagblatt des Menschheitslebens* (1811)⁵. Este descubrimiento pone de manifiesto la fuente directamente krausiana de las ideas que motivan y sustentan una parte sustancial del perfil filosófico de Sanz del Río, la correspondiente a su filosofía práctica; se debilita su imagen de probidad —un argumento psicológico usado tradicionalmente para sustentar la idea de su autoría—; y se establece un puente de continuidad entre el Krausismo alemán y la filosofía que sustenta el Krausismo español.

Este descubrimiento así como los resultados que se desprenden de él exigen una nueva valoración del contenido del *Sistema de la filosofía, análisis*, que dirima con detalle los márgenes de la supuesta labor acomodadora llevada a cabo por Sanz del Río con la filosofía teórica de Krause.

EL «SYSTEM DER PHILOSOPHIE» DE KRAUSE

El primer problema al que se enfrenta esta tarea es determinar el texto de Krause que hubiese podido servir de fuente al *Sistema de la filosofía, análisis*⁶, pues Sanz del Río apenas proporciona información al respecto. Por su contenido, estructura y extensión sólo cabe dar una obra del filósofo alemán como fuente posible, las mencionadas *Vorlesungen über das System der Philosophie*⁷, a la cual se limita aquí dicha comparación.

⁵ El descubrimiento lo da a conocer en E. M. Ureña, «El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su "Ideal de la Humanidad"»: *Pensamiento* 44 (1988) 52-47, y aporta nuevos detalles en «Más sobre el fraude de Sanz del Río: las dos versiones del "Ideal de la Humanidad" (1851, 1860) y su original alemán»: *El Basilisco* 12 (1992) 75-97, publicado también como Introducción a E. M. Ureña; J. L. Fernández Fernández; J. Seidel, *El "Ideal de la Humanidad" de Sanz del Río y su original alemán. Textos comparados con una introducción*, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería nº 4, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1992 [segunda edición, revisada: 1997].

⁶ Título completo: C. Cr. F. Krause. *Sistema de la filosofía. Metafísica. Primera Parte. Análisis, expuesto por D. Julián Sanz del Río, Catedrático de Historia de la Filosofía, en la Universidad Central. Madrid. Imprenta de Manuel Galiano. Plaza de los Ministerios, 3, 1860*. Citaré esta obra por "*Sistema* (1860)".

⁷ *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Göttingen 1828. Citaré esta obra por "*System* (1828)". Sanz del Río no tuvo posibilidad de conocer las ediciones póstumas de esta obra con añadidos de Krause, que se inician en 1869 con la parte

Esta obra alemana es la copia estenográfica del curso impartido por Krause en la Universidad de Gotinga el semestre de verano de 1828⁸, y es el único texto publicado por el filósofo alemán que incluye las dos partes en las que divide su sistema de la filosofía, la Analítica y la Sintética. El *System der Philosophie* tiene una primera parte ascendente empírica con una finalidad propedéutica, a la que le sigue una segunda parte descendente deductiva, equivalente a la metafísica en sentido estricto. El ascenso comienza con un principio subjetivo, la autointuición o *intuición fundamental del Yo* [*Grundschaung des Ich*], y mediante el análisis del Yo se alcanza a conocer el principio objetivo de la ciencia, la intuición de Dios o *intuición de Ser* [*Wesenschaung*]. A continuación, una vez dispuestos los elementos imprescindibles para emprender con éxito la labor científica y tomando la intuición de Ser como axioma absoluto, comienza la deducción metafísica con el despliegue de los teoremas fundamentales de la ciencia⁹. La idea de Dios caracterizada por este sistema la denomina Krause *Panenteísmo* [*Panentheismus*], pues integra filosóficamente la inmanencia de Dios dentro del mundo –panteísmo– con su trascendencia –teísmo o deísmo–, y asegura el carácter personal de la divinidad gracias a una continuidad ontológica que enlaza a Dios con su creación y, en especial, con el hombre, una relación ésta que da en llamar *intimidad con Dios* [*Gottinnigkeil*]¹⁰.

Desde su regreso de Alemania, Sanz del Río trabaja tanto sobre la parte analítica como sobre la sintética, pero en 1860 sólo publica la primera, esto es, únicamente da a conocer a los krausistas y detractores

analítica: véanse los títulos Krause (1869) y Krause (1889 b) recogidos en la bibliografía de R. V. Orden Jiménez, *op. cit. infra* n. 9. No desecho que Sanz del Río haya introducido algún otro texto de otras obras de Krause que contengan la Analítica, pero no está entre ellas la fuente del grueso de la versión castellana. Asimismo, considero escasas las posibilidades de que proceda de una obra de algún otro krausista, aunque no se puede rechazar completamente esta posibilidad.

⁸ Sobre la labor docente de Krause en la Universidad de Gotinga, véase E. M. Ureña, *Krause, educador de la Humanidad. Una Biografía*, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería nº 1, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1991, pp. 393-405.

⁹ Llevo a cabo una breve descripción de este proceso de la mano de los escritos de habilitación de Krause en R. V. Orden Jiménez, *Las habilitaciones filosóficas de Krause. Con Estudio Preliminar y Notas. Traducción del latín de Luis y Carlos Baciero*, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería nº 12, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1996, pp. LXVII-LXXVII. Véase resumido el desarrollo detallado tanto de la Analítica como de la Sintética en mi obra señalada *infra* n. 12, cap. V.

¹⁰ *Vid. ibid.*, pp. LXXXII-XCII.

del krausismo la propedéutica¹¹, considerada según el título dado a la obra como la primera parte de toda la metafísica. El corpus analítico elaborado por Krause es un complejo entramado lógico compuesto por cuatro bloques: primero, la Autociencia o Ciencia del Yo, mediante la cual, partiendo del autoconocimiento del Yo, se llega hasta la intuición de Ser; segundo, el Órganon analítico o Doctrina de la ciencia, que consiste en un análisis de cómo y con qué medios se ha de llevar a cabo la ciencia; tercero, la Ciencia analítica del lenguaje, donde se depura el instrumento para expresar adecuadamente los resultados científicos; y, cuarto, una Historia analítica de la ciencia, donde se muestra cómo el desarrollo del pensamiento se orienta y desemboca en esta concepción del sistema de la filosofía¹².

La Analítica del *System der Philosophie* sólo incluye los dos primeros bloques por la falta de tiempo para impartir los otros dos en el curso correspondiente¹³. De igual manera, el *Sistema de la filosofía, análisis* está compuesto por esos dos bloques, la Autociencia –del capítulo III hasta el XXIV– y la Doctrina de la ciencia –del capítulo XXV al XXIX–. Así pues, la interpretación de esta estructura no cabe hacerla desde el contexto de la filosofía hispana sino desde el de la alemana, y atiende en cierta medida a la división realizada por Kant en la *Crítica de la razón pura* entre una Doctrina trascendental de los elementos y una Doctrina trascendental del método¹⁴.

Sanz del Río divide el *Sistema de la filosofía, análisis*, en capítulos, a cada uno de los cuales da un título. Esta división no consta

¹¹ Ya en 1849 ha emprendido la traducción de la Sintética, según el intercambio epistolar publicado por E. M. Ureña, *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y Krausistas alemanes (1844-1869)*. Con introducción y notas, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería nº 6, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1993, p. 92 (SR/Röder?, 29-VII-1849). De modo póstumo se hicieron copias manuscritas de la Sintética, según F. Martín Buezas, *La teología de Sanz del Río y del krausismo español*, Gredos, Madrid 1977, pp. 57-66. Véase un ejemplar manuscrito de la misma mencionado *infra* n. 29.

¹² Sobre esta estructura me extiendo en el cap. V, § 2, de mi obra R. V. Orden Jiménez, *El Sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería nº 15, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998.

¹³ K. C. F. Krause, *Abriss des Systemes der Philosophie. Zunächst als Grundlage für seine Vorlesungen. Erste Abtheilung. Abriss des subjectiv-analytischen Haupttheiles der Philosophie*, Göttingen 1828, p. III. Esta obra, cuya primera edición es de 1825, sí contiene los cuatro bloques.

¹⁴ Vid. *System* (1828), 263, texto plasmado en *Sistema* (1860), 432. La Autociencia tendría la misma finalidad propedéutica que la Doctrina de los elementos, aunque sus contenidos difieren totalmente, mientras la Doctrina de la ciencia, junto con la Ciencia del lenguaje y la Historia de la filosofía, equivalen a la Doctrina del método.

en la obra krausiana, pero resulta muy recomendable, pues sus más de quinientas densas páginas recogen un texto corrido con la sola diferencia de la parte analítica de la sintética, una circunstancia que incomoda notablemente su lectura. Los discípulos alemanes de Krause que llevan a cabo la reedición póstuma del *System der Philosophie*, Leonhardi primero, y Hohlfeld y Wünsche después, también se preocupan de facilitar la lectura introduciendo en el texto los títulos de los distintos apartados y capítulos del índice¹⁵.

LOS PRIMEROS INTENTOS DE TRADUCCIÓN

Una valoración adecuada del contenido de la obra de 1860 requiere remontarse a los primeros intentos de Sanz del Río de llevar a cabo la traducción del *System der Philosophie*, que, como he señalado, tienen lugar prácticamente desde su vuelta de Alemania. Ya en 1846 comenta las dificultades que encuentra para plasmar en castellano el texto original, dificultades que aún no se siente capacitado para solventar¹⁶. En 1849 opta entonces por simultanear dos modos de trabajo, uno, la lectura, comprensión y traducción literal de la obra alemana, y otro, «intentar un discurso y presentación totalmente libre de lo mismo, en la medida en que lo permite la situación histórica actual de la ciencia y del lenguaje científico en España»¹⁷.

Atendiendo a este segundo modo de trabajo publica en 1850 las tres primeras de las veinticuatro *Lecciones sobre el Sistema de la filosofía analítica*¹⁸. Aunque Sanz del Río señala sus esfuerzos realizados para «acomodar la marcha del procedimiento [de Krause] a nuestro modo de pensar científico y al estado histórico de nuestra lengua»¹⁹, ha de afirmarse que el contenido de las tres lecciones es una traducción, frase por frase, de las páginas iniciales de la Analítica del *System der Philosophie*²⁰. La supuesta labor acomodadora se limita a sustituir la

¹⁵ Éstos intercalaron en el texto los títulos del índice que tenía la obra de 1828. Vid. *supra* n. 7.

¹⁶ E. M. Ureña, *op. cit. supra* n. 11, p. 29 (SR/Leonhardi, 7-III-1846).

¹⁷ *Ibid.*, p. 92 (SR/Röder?, 29-VII-1849).

¹⁸ Karlos Ch. F. Krause. *Lecciones sobre el Sistema de la filosofía analítica*. Por D. Julián Sanz del Río. Primera, segunda y tercera lección. Madrid. Imprenta de los Sres. Andrés y Díaz, Plazuela del Duque de Alba, Núm 4. 1850. Publicó también un compendio de las tres lecciones siguientes. Citaré esta obra por *Sistema* (1850).

¹⁹ K. Ch. F. Krause. *Lecciones sobre el Sistema de la filosofía analítica*. Por D. Julián Sanz del Río. Prospecto, p. 4. Uno de los ejemplares de este Prospecto se encuentra entremetido en el primer volumen manuscrito citado *infra* n. 28.

²⁰ Las equivalencias son las siguientes: Lección I a *System* (1828), pp. 30-41; Lección II, a *ibid.*, pp. 41-49; y Lección III, a *ibid.*, pp. 49-57.

«Einleitung» [Introducción] por una breve «Consideración preliminar»; añadir notas y un Sumario a cada lección –además de una Adición a la primera lección en la que da respuesta a las cuestiones y objeciones presentadas tras la lectura de una «parte de esta primera Lección en una conferencia de amigos»²¹–; e insistir en determinados aspectos mientras va traduciendo, un esfuerzo este último desafortunado, pues dificulta más que facilita la lectura. En ningún caso se tratan estas tres lecciones de una publicación cuidada, tal y como se ha afirmado en algún caso²², sino de un texto farragoso y descuidado cuya fuente alemana presenta una lectura sin apenas dificultades. La pésima calidad del texto castellano se debe a una deficiente estructura gramatical así como al uso de neologismos innecesarios y a expresiones desgraciadas²³. Baste un ejemplo como muestra de la complejidad exagerada del texto castellano. La pregunta planteada por Krause al comienzo de la Analítica: «Finden wir in uns eine unmittelbar gewisse Erkenntniss?»²⁴, de fácil traducción: «¿Encontramos en nosotros un conocimiento inmediatamente cierto?», es vertida al castellano y acomodada por Sanz del Río como sigue: «¿Hallamos en nosotros, nos a sabiendas o en cuanto nos sabedores, un inmediato conocimiento y saber?»²⁵. La probable intención del krausista español con la aposición es subrayar que la pregunta planteada se circunscribe al ámbito de lo subjetivo y del conocimiento, pero la supuesta aclaración sólo consigue dificultar la lectura y comprensión de la idea alemana transmitida.

Esta edición fracasa después de esas tres primeras lecciones y un anuncio de las tres que habían de seguirles, un fracaso que tiene una de sus causas fundamentales en la deficiente calidad del texto. Sanz del Río funda entonces la «Sociedad para la Revisión de las Lecciones sobre el Sistema de la filosofía analítica de K. Chr. F. Krause por D. Julián Sanz del Río», cuyos miembros se comprometen a ayudarle a que dichas Lecciones sean «acceptables [sic] en un día por un círculo mayor»²⁶.

²¹ *Sistema* (1850), 29.

²² T. Rodríguez de Lecea (1991), *Antropología y Filosofía de la Historia en Julián Sanz del Río*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1991, p. 70.

²³ Por ejemplo, «yeidad» (concepto de yo), en «*Sistema*» (1850), 17 y 60, no exigido por «*System*» (1828), 38 y 51; traer de anticipado para «sich erinnern», comparando «*Sistema*» (1850), 20, con «*System*» (1828), 39; la vista de primera vista para «*Grundschaung*» comparando «*Sistema*» (1850), 11, con «*System*» (1828), 35.

²⁴ *System* (1828), 31 s.

²⁵ *Sistema* (1850), 4.

²⁶ Las actas de esta Sociedad se encuentran en el fondo de Julián Sanz del Río conservado en la Real Academia de la Historia de Madrid (a partir de ahora: RAH) bajo la signatura 91-1526. Esa afirmación corresponde a una intervención del Sr. Navarro el 28-III-1851, anotada en la p. 8.

En la instancia dirigida en marzo de 1853 al Presidente del Consejo real de Instrucción pública solicitando que se declare como obra de texto recomendada para la Historia antigua su traducción del *Compendio de la Historia universal* (vol. I, 1853) del alemán Georg Weber, señala Sanz del Río entre sus méritos el disponer de «un tratado sobre el Sistema de la Filosofía, exponiendo libremente los Principios de C. Cr. Fr. Krause (habiendo corregido los primeros ensayos imperfectos [a saber, los de 1850] y concluido el Mss. [manuscrito] en 36 Lecciones)»²⁷. Es probable que se esté refiriendo a los tres volúmenes manuscritos que contienen el sistema de la filosofía y que se encuentran en el fondo de Sanz del Río conservado en la Real Academia de la Historia de Madrid. Los dos primeros, con el título de «Lecciones sobre el sistema de la Filosofía analítica», reúnen la Analítica en veinticuatro lecciones más una Introducción²⁸, y el tercero la Sintética en las doce lecciones restantes²⁹. La caligrafía es nítida, sin apenas correcciones, con abundantes notas del propio Sanz del Río, y con una calidad literaria muy superior a la de las lecciones de 1850. Los dos primeros volúmenes son una traducción no literal de la parte analítica del *System der Philosophie*, dividida en capítulos y párrafos. A pesar de no tratarse de una traducción literal, es posible establecer un paralelismo párrafo por párrafo entre el texto castellano y su fuente alemana, siendo pertinente dar por autor de su contenido a Krause. Donde Sanz del Río ejerce un mayor esfuerzo acomodador y filosófico es en las notas, que cabe catalogar de dos tipos: unas, expresiones castellanas que sirven para aclarar resultados obtenidos en el texto; y otras, desarrollo de ideas que vienen a colación de lo señalado por Krause.

EL «SISTEMA DE LA FILOSOFÍA, ANÁLISIS» Y SU RELACIÓN CON EL «SYSTEM DER PHILOSOPHIE» DE KRAUSE

A partir de octubre de 1858, de modo anónimo y sin título, comienza por entregas la impresión de la Analítica en la *Revista de Instrucción pública, literatura y ciencias*, una impresión que se extiende hasta enero de 1860, cuando queda interrumpida la edición a falta de dos capítulos³⁰.

²⁷ Archivo General de la Administración Civil del Estado en Alcalá de Henares (a partir de ahora: AGA), legajo 16746 (SR, 24-III-1853). En *ibid.*, (4-V-1853), señala en un texto muy parecido que ocupa tres volúmenes, uno de los cuales adjunta.

²⁸ RAH, 91-1523 y 91-1524. No aparece el nombre de Krause sobre el título, ni se menciona la obra alemana.

²⁹ RAH, 92-1530.

³⁰ El primer artículo aparece en la *Revista de Instrucción pública, literatura y ciencias*, IV, 4, 23-X-1858, pp. 59-62, y, sin una periodicidad constante, se extiende

En mayo de este año se celebra en la revista la edición del *Sistema de la filosofía, análisis*³¹, un libro que recoge sin apenas cambios lo impreso en la revista durante año y medio así como los dos capítulos finales que faltaban y una Introducción.

La obra publicada en 1860 es una versión de la Analítica hecha a partir de los dos volúmenes manuscritos de 1853, según se desprende de diversas coincidencias, entre otras, el incluir algunas notas idénticas³². La nueva versión gana en claridad expresiva respecto a los manuscritos y se distancia aún más en lo que se refiere a la literalidad de la fuente alemana de 1828. Los cambios estructurales más sobresalientes entre ambas versiones de Sanz del Río son la desaparición en el texto impreso de la práctica totalidad de las notas con aclaraciones terminológicas castellanas anotadas en el manuscrito; la supresión de muchas de las notas con contenido filosófico; la inclusión de notas nuevas en las que entabla polémica con diversos filósofos conocidos por la intelectualidad española, ante todo, Balmes; una Introducción completamente nueva; el primer capítulo de la obra castellana, que no tiene referente alguno ni en el manuscrito ni en la obra de Krause; y la Introducción del manuscrito, que corresponde a la «Einleitung» de la obra alemana, cuyo contenido aparece muy modificado en el segundo capítulo de la obra de 1860.

En la Introducción que redacta Sanz del Río para la obra de 1860 tampoco clarifica la relación del *Sistema de la filosofía, análisis*, con su posible fuente alemana, pero insiste en el esfuerzo acomodador realizado por él en un texto traído a colación por algunos krausólogos para respaldar el alto grado de reelaboración llevado a cabo por Sanz del Río con las ideas del pensador alemán³³. No obstante, de una comparación entre la Analítica del *System der Philosophie*, y el *Sistema de la filosofía, análisis*, tomando como puente de enlace el manuscrito señalado, se desprenden los siguientes resultados. El contenido filosófico de la publicación metafísica de Sanz del Río de

la edición hasta V, 10, 19-I-1860, pp. 246-249. Los artículos van firmados como responsable ante la censura por Valeriano Fernández Ferraz.

³¹ *Ibid.*, V, 35, 31-V-1860, 555 s. Sanz del Río da también este mes como el de su publicación en AGA 16746 (SR, 9-VI-1861).

³² Compárese RAH, 91-1524, XVI, § 20; XXIII, § 16, con *Sistema* (1860), 319 y 512. Otra posibilidad es que manuscrito y publicación tengan una fuente común.

³³ *Sistema* (1860), LXIX. Vid. F. Martín Buezas, *op. cit. supra* n. 11, p. 45. Citado también por R. García Mateo, *op. cit. supra* n. 4, p. 153 en la obra y p. 445 en el artículo. En el documento conservado en AGA 16746 (SR, 9-VI-1861), afirma Sanz del Río de su *Sistema de la filosofía, análisis*, que está hecho "según las doctrinas de C. C. F. Krause acomodadas en la forma y esposicional [sic] estado de los conocimientos Filosóficos en nuestro país".

1860 se debe a Krause, exceptuando, según se ha señalado, la Introducción, los dos primeros capítulos y las notas. Puede afirmarse con rotundidad que no hay ninguna idea filosófica importante que sea atribuible a Sanz del Río, ya lo fuese por su novedad o porque discrepase con otra del pensador alemán. Aunque no se trata de una traducción literal, es posible establecer un paralelismo página a página a lo largo de todo el texto castellano y la obra alemana³⁴. La labor de transformación de Sanz del Río se ha limitado a resumir algunos textos de Krause demasiado extensos³⁵; añadir o ampliar esporádicamente ejemplos³⁶; explayar una idea³⁷; modificar el orden de las relaciones de características³⁸; variar esporádicamente el orden del discurso³⁹; prescindir o cambiar los análisis etimológicos hechos por Krause sobre el idioma alemán, además de añadir alguno referido al castellano⁴⁰; facilitar referencias cruzadas entre los distintos capítulos; así como incluir la totalidad de los esquemas donde se resumen ordenadamente diversos resultados del análisis⁴¹.

El hecho probable de desentenderse de la fuente alemana en la redacción final de este texto castellano y la posible prioridad de mejorar el estilo literario de la versión española previa son causa de una disminución del rigor y la calidad filosóficos del texto alemán. Aunque Sanz del Río es fiel al contenido expuesto por Krause, en

³⁴ No hay lugar aquí para entrar en algunas excepciones que conviene notar-se, las cuales, en cualquier caso, no debilitan la validez de esta conclusión.

³⁵ Por ejemplo, no aparece en *Sistema* (1860), 59, las aclaraciones lingüísticas sobre las expresiones «Selbheit» y «Ganzheit» de *System* (1828), 53 ss., traducidas en *Sistema* (1850), 62 ss. y RAH, 91-1523, III, §§ 14 y 15. O lo escrito por Krause sobre la inmortalidad en *System* (1828), 106 s., y traducido por Sanz del Río en RAH, 91-1523, VIII §§ 32 y 33, aparece abreviado en *Sistema* (1860), 145.

³⁶ En *Sistema* (1860), 143 y 185, que no aparecen en *System* (1828), 102 ni 128. La mayor parte de los ejemplos proceden, en todo caso, de Krause.

³⁷ Por ejemplo, la relacionada con la «concausalidad» en *Sistema* (1860), 198, que no aparece en *System* (1828), 134; o las denuncias de los errores en la concepción del Yo en *Sistema* (1860), 204, que no constan en *System* (1828), 137.

³⁸ Así ocurre con las propiedades formales del tiempo señaladas por Krause en *System* (1828), 106 ss., traducidas en RAH, 91-1523, IX, §§ 1 ss., que Sanz del Río empalma con las materiales en *Sistema* (1860), 146 ss.

³⁹ En el caso de *Sistema* (1860), 164, respecto a *System* (1828), 118, traducido en RAH, 91-1523, X, §§ 2-4.

⁴⁰ Por ejemplo, compárese *System* (1828), 128 y 132, con *Sistema* (1860), 184 y 192. Algunos de estos cambios son notablemente absurdos, pues Sanz del Río aplica al castellano todo o parte de lo señalado por Krause sobre el alemán. *Vid.*, por ejemplo, el análisis de «Wollen» en *System* (1828), 140, aplicado parcialmente a «voluntad» en *Sistema* (1860), 211.

⁴¹ Por ejemplo, *Sistema* (1860), 280. Estos esquemas son aún más abundantes en RAH, 91-1524.

ocasiones no plasma toda la riqueza filosófica de la obra alemana o distorsiona las ideas expresadas por el pensador germánico sin que de ello se desprenda que haya una intención filosófica por parte del español. A esto contribuye la falta de constancia en la traducción de varios términos importantes de la filosofía krausiana. Así ocurre, por ejemplo, con el principio absoluto, «Wesen» en el sentido de «Gott», que traduce indistintamente por «Ser», con frecuencia por «Ser-Dios»⁴², a veces por «Infinito Absoluto»⁴³; o con la voz «Selbheit», que corresponde a la primera categoría de la unidad de la esencia, para la que utiliza «seidad», «suidad», «mismidad», «identidad», incluso «propiedad»⁴⁴, poniéndose de relieve que el español no había llegado aún a decidirse por una única expresión para traducir el término específico de Krause. No es de extrañar que Sanz del Río señale de su texto en la Introducción que «no quedo de él enteramente satisfecho, y concibo que pudiera ser mejor desempeñado»⁴⁵.

A pesar de estas deficiencias, la lectura de la obra castellana no representa grandes dificultades, y con la libertad que supone no tener que hacer una traducción literal, Sanz del Río solventa con éxito los problemas que en ocasiones presenta el texto alemán, incluidos los de los neologismos. De la lectura comparativa se desprende, además, cómo el pensador español ha entendido con precisión lo que pretende la Analítica krausiana, tanto globalmente como en cada uno de pasos. Hay que decir, pues, que el *Sistema de la filosofía, análisis*, es un buen texto divulgativo, fiel al mismo, de la Analítica del *System der Philosophie*.

De la comparación realizada se desprenden también dos hechos novedosos y de cierta relevancia para futuros estudios krausológicos. Uno concierne a los tres primeros capítulos. Mientras no consta la existencia de una fuente foránea de la Introducción del *Sistema de la filosofía, análisis*, en la cual Sanz del Río lleva a cabo una valoración de la idoneidad del sistema de Krause frente a otras posiciones filosóficas, ante todo, la hegeliana, el primer capítulo del *Sistema de la filosofía, análisis*, las «Reflexiones preliminares», es traducción literal de la «Introduction historique» hecha por Guillaume Tiberghien al capítulo final, dedicado al pensamiento de Krause, de su *Essai sur la génération des connaissances humaines* (1844)⁴⁶, obra donde el krausista belga pre-

⁴² *Sistema* (1860), 352 ss.

⁴³ *Sistema* (1860), 330.

⁴⁴ *Sistema* (1860), 56 s., 60 ss. y 239 ss.

⁴⁵ *Sistema* (1860), I.

⁴⁶ G. Tiberghien, *Essai sur la Génération des Connaissances Humaines dans ses rapports avec la Morale, la Politique et la Religion*, 2 partes, Bruxelles 1844, pp. 685-695. Son muy escasos los textos suprimidos o variados por Sanz del Río.

senta la filosofía krausiana como la culminación del recorrido histórico del pensamiento humano. Es de Tiberghien de quien Sanz del Río toma la expresión utilizada por varios krausólogos para caracterizar la filosofía del Krausismo español y, por antonomasia, la de su fundador, la de *racionalismo armónico*⁴⁷. También el segundo capítulo del *Sistema de la filosofía, análisis*, las «Consideraciones generales», atiende a las «Réflexions préliminaires» del capítulo mencionado, donde Tiberghien comienza la exposición de la «Théorie des connaissances»⁴⁸ de la filosofía krausiana resumiendo las ideas de la «Einleitung» del *System der Philosophie* de Krause. En el caso de este segundo capítulo del *Sistema de la filosofía, análisis*, no tiene lugar una traducción literal del francés, pero el conjunto del discurso plasmado por Sanz del Río atiende no sólo al de Krause sino también al de Tiberghien. Algo similar ocurre con el tercer capítulo, del cual hay que señalar, además, que sus cinco primeras páginas no tienen referente alguno ni en la obra de Krause ni en la de Tiberghien. A partir del capítulo cuarto, el *Sistema de la filosofía, análisis*, con las salvedades ya esbozadas y cuyo detalle realizo en un trabajo anunciado más arriba, tiene como permanente fuente la Analítica del *System der Philosophie*.

El segundo hecho importante es la ausencia de una voz crucial en la filosofía krausiana, la de *Panenteísmo*⁴⁹. Entre los escasos textos del *System der Philosophie* que parecen haber sido evitados intencionadamente por Sanz del Río, se encuentra el párrafo donde el pensador alemán propone identificar su concepción de la divinidad como «Panentheismus» para distinguirla del «Panthemus»⁵⁰, un texto que tenía traducido el krausista español en su versión manuscrita de la Real Academia de la Historia⁵¹. En mi opinión, esta omisión no se debe a una discrepancia de Sanz del Río con su mentor filosófico alemán, pues conserva en el texto de 1860 las ideas cruciales del Panenteísmo expuestas por Krause en 1828, tanto el esquema que sirve para ilustrarlo como su descripción, en la cual se insiste en la inmanencia de lo finito dentro de Dios o Ser, y la trascendencia del Ser supremo por encima de lo finito⁵². En este sentido, el contenido del *Sistema de la filosofía, análisis*, merece ser calificado de

⁴⁷ Vid. *ibid.*, p. 704. Sanz del Río desechó posteriormente esta expresión, según F. Martín Buezas, *op. cit. supra* n. 11, pp. 67 ss.

⁴⁸ Vid. *ibid.*, pp. 695-700.

⁴⁹ Sobre la formación y el uso por Krause de tal voz, véase R. V. Orden Jiménez, *op. cit. supra* n. 9, pp. LXXXII s., lo que amplió notablemente en mi obra señalada *supra* n. 12, cap. III, § 5; cap. IV, § 3, cap. V, § 8.

⁵⁰ *System* (1828), 255 s. No aparece en *Sistema* (1860), 424.

⁵¹ RAH, 91-1524, Lec. XIX, § 18.

⁵² *Sistema* (1860), 553 s., que atiende a *System* (1828), 348.

*Panenteísta*⁵³. La razón de esta omisión puede ser el temor a la acusación de panteísmo a la filosofía krausiana hecha por Balmes en su *Filosofía elemental* (1846)⁵⁴ y, sobre todo, por Ortí Lara desde Granada tras el Discurso inaugural del curso 1857/1858 tenido por Sanz del Río en la Universidad Central⁵⁵. Sanz del Río defiende a Krause de tal acusación en el *Sistema de la filosofía, análisis*⁵⁶, y para contribuir a ello considera más acertado silenciar tal voz, demasiado semejante a la que quiere rechazar. Probablemente esta misma polémica sea la que haya motivado un cambio de actitud en Sanz del Río, que pasa de una más contemporizadora con las posiciones contrarias en su Discurso, a otra de entablar polémica con ellas, para lo cual aprovecha las notas de la obra de 1860 a cambio de prescindir de la mayor parte de las que tenía en su manuscrito de 1853.

LA NUEVA VISIÓN DE SANZ DEL RÍO Y EL KRAUSISMO ESPAÑOL

Expresiones como «exposición» o «acomodación» han servido en ocasiones para valorar el contenido del *Sistema de la filosofía, análisis*, sin tener en cuenta el *System der Philosophie* de Krause y trabajar con la obra castellana como si se tratase de un texto original de Sanz del Río. En cambio, el resultado del trabajo aquí presentado desmiente que se trate de una obra peculiar de la filosofía española y, en cambio, redundante en la visión más reciente que se tiene de la labor filosófica desempeñada por Sanz del Río en España como divulgador de la filosofía de Krause.

Del contenido de las dos obras consideradas hasta ahora como las fundamentales de la producción filosófica de Sanz del Río se desprende que éste no es tanto un filósofo original, ya lo fuese por la novedad filosófica o por la renovación de una filosofía extraña, cuanto un divulgador de la filosofía de Krause. El supuesto mérito de la *acomodación* sobre el que Sanz del Río insiste tanto resulta falso en

⁵³ La única nota de Krause conservada por Sanz del Río son los textos de San Agustín en *System* (1828), 256 n. s., para mostrar la compatibilidad entre su posición filosófica y el Cristianismo. *Vid. Sistema* (1860), 424 n.

⁵⁴ J. Balmes, *Obras completas. Tomo III*. Madrid 1968, p. 529.

⁵⁵ J. M. Ortí Lara, *Impugnación del Discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico de 1857 a 1858 en la Universidad Central por el Doctor D. Julián Sanz del Río, Catedrático de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras; por D. Juan Manuel Ortí, Catedrático de Filosofía y de religión en el Instituto de Granada, y abogado del Ilustre Colegio de esta capital*, Granada 1857.

⁵⁶ *Sistema* (1860), XXXIII y 558 n. ss.

el caso del *Ideal de la humanidad*, y exagerado en el del *Sistema de la filosofía, análisis*. Los dos textos fundamentales que sirven de pilares para la filosofía del Krausismo español tienen su fuente inmediata –aunque con distintos grados de literalidad– en la obra de Krause y, por tanto, esta escuela filosófica conviene entenderla en su ligazón con la cultura alemana y en conexión con el Krausismo europeo.

El *Sistema de la filosofía, análisis* permite hacerse una idea acertada de lo que es la Analítica desarrollada en el *System der Philosophie*. El contenido filosófico del texto castellano no incluye nada específico para los pensadores españoles; lo único que en él va dirigido a éstos es el confrontar algunos aspectos de la filosofía krausiana con las ideas que en su momento defienden otros filósofos peninsulares. No obstante, representa un problema considerable para hacerse una idea adecuada de la filosofía no sólo de Krause sino también del krausismo la falta de la Sintética, pues eso supone una imagen sesgada del sistema krausiano. El desconocimiento de la Sintética explica algunas de las críticas vertidas por los antikrausistas españoles, las cuales no son pertinentes si se tiene en cuenta el conjunto del sistema de Krause⁵⁷.

El resultado obtenido por la comparación del texto metafísico de Sanz del Río con el de Krause respalda la *perspectiva universalista* del Krausismo propuesta por Ureña⁵⁸. El Krausismo español no cabe entenderlo como un movimiento aislado, sino como una pieza más desarrollada dentro del complejo conjunto del movimiento krausista europeo que tiene como fuente común la filosofía diseñada por Krause. Las ideas plasmadas en el *Sistema de la filosofía, análisis*, y en el *Ideal de la Humanidad*, no difieren de las de Krause ni de las divulgadas en Alemania o Bélgica por sus respectivos krausistas, siendo una muestra de la adaptabilidad entre las distintas culturas europeas de los textos no sólo de Krause sino también de los distintos krausistas continentales el uso hecho por Sanz del Río de los escritos de Tiberghien para introducir entre los españoles el Sistema de la filosofía de Krause. Además, los contactos entre los krausistas europeos no se limitan a la primera generación del Krausismo español, la de Sanz del Río, con la primera generación de discípulos de Krause, representados por Leonhardi y Röder, sino que la continúan

⁵⁷ Vid. J. M. Vázquez-Romero, *Tradicional y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería nº 14, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998, pp. 102-108 y 210-221.

⁵⁸ E. M. Ureña *et al.*, *op. cit. supra* n. 5, pp. XLI ss. Vid. también A. Jiménez García, "La actualidad del Krausismo": *Temas para el debate* 36 (1997) 74-77, p. 75.

los discípulos del fundador del Krausismo español, ante todo, Giner de los Ríos, con la segunda generación de Krausistas alemanes, encabezados por Paul Hohnfeld⁵⁹. Este prolongado vínculo filosófico y social entre la cultura española y la alemana es el resultado de la labor hecha por Sanz del Río de introducir en España la filosofía de Krause, y a esa labor se debe la función renovadora de la intelectualidad española llevada a cabo por los krausistas españoles tomando como instrumento las ideas de Krause que Sanz del Río divulga en las dos obras publicadas en 1860.

⁵⁹ Sobre los contactos de Sanz del Río con los krausistas alemanes, *vid.* E. M. Ureña *supra* n. 11, y sobre los de Giner de los Ríos con ellos el artículo del mismo autor "El giro institucional del Krausismo en el último tercio del siglo XIX: un itinerario común a España y Alemania": *El Basilisco* 24 (1998) 85-94.

LA DOCENCIA DE JULIÁN SANZ DEL RÍO EN LA UNIVERSIDAD CENTRAL DE MADRID

M^a Isabel FERNÁNDEZ GAÑÁN

La trayectoria vital de Julián Sanz del Río, aunque pueda parecer tediosa por sus años de estudio en Córdoba, Toledo, Granada y Madrid o por su retiro en Illescas, es rica en matices por sus viajes y sus constantes cambios de residencia. Sin embargo, hay una constante en su vida: el perfeccionamiento de los estudios de filosofía en España, a través de la asimilación y difusión de la filosofía de Krause.

Afortunadamente contamos con numerosos estudios que permiten trazar la biografía personal y profesional de Sanz del Río. Así, en el centenario de su nacimiento, su discípulo Francisco Giner publica en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, agosto de 1914, una memoria biográfica que aporta datos importantes sobre su maestro¹. Posteriormente han visto la luz otros estudios también esenciales para conocer su trayectoria vital. Son los de Gervasio Manrique en 1934², Pierre Jobit en 1936³, Pablo de Azcárate en 1969⁴, Fernando Martín Buezas en 1978⁵, Miguel Castillejo Gorraiz en 1980⁶, Antonio Jiménez

¹ Francisco Giner de los Ríos: "En el centenario de Sanz del Río", *BILE* nº 653 (31 de agosto 1914), pp. 225-231. Posteriormente aparece también recogido en el libro de Pablo de Azcárate: *Sanz del Río (1814-1869). Documentos, Diarios y Epistolario*. Madrid, Tecnos, 1969, pp. 25-35.

² Gervasio Manrique: *Sanz del Río*. Madrid, M. Aguilar editor, 1934.

³ Pierre Jobit: *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*. París, E. de Boccard, 1936, 2 vols.

⁴ Pablo de Azcárate: *Sanz del Río (1814-1869). Documentos, Diarios y Epistolario*. Madrid, Tecnos, 1969.

⁵ Fernando Martín Buezas: *El Krausismo español desde dentro. Sanz del Río, autobiografía de intimidad*. Madrid, Tecnos, 1978.

⁶ Miguel Castillejo Gorraiz: *El fundador del Krausismo español. Etapa andaluza*. Córdoba, Publicaciones del Banco Occidental, 1980.

García en 1985⁷, Teresa Rodríguez de Lecea en 1991⁸, Enrique Menéndez Ureña en 1993⁹ y de Roberto Albares y Joaquín Egozcue en 1994¹⁰, entre otros.

La llegada de Julián Sanz del Río a Madrid en 1836 coincide con el traslado definitivo de la Universidad de Alcalá. El gobierno, fiel a su idea acerca de la necesidad de una Universidad para la capital, establece que la Universidad de Alcalá se traslade a Madrid, dándose a sus estudios la extensión correspondiente para que sea un establecimiento digno de la capital de la Monarquía¹¹. Desde este momento y hasta su doctorado en Leyes en 1840 en dicha Universidad, la vida intelectual de Sanz del Río comienza a dar un giro hacia el krausismo, cuyo punto de inflexión en España tiene lugar en 1841, con la traducción del *Cours de Droit Naturel ou Philosophie du Droit* de Ahrens por Ruperto Navarro Zamorano¹².

En estos años conoce a importantes personalidades de la vida intelectual madrileña a través de instituciones como el Ateneo, la Sociedad Económica de Amigos del País y la Academia de Jurisprudencia y Legislación¹³. Sin embargo, el acontecimiento que va a marcar definitivamente el camino docente de Sanz del Río es su nombramiento como Catedrático interino de Historia de la Filosofía de la Universidad Central por el Ministro Gómez de la Serna, con la obligación de pasar dos años en Alemania¹⁴. Su nombramiento sucede en 1843, año de la creación de una facultad completa de filosofía por este mismo Ministro (decreto de 8 de junio de 1843). "(...) Aproximándose ya la Regencia a su ocaso, después de muchos ensayos y como remate de la nunca mentida inclinación liberal de fortalecer, consolidar y dignificar los estudios filosóficos, éstos son eleva-

⁷ Antonio Jiménez García: *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid, Cincel, 1985. La segunda reimpresión es de 1992.

⁸ Teresa Rodríguez de Lecea: *Antropología y Filosofía de la Historia en Julián Sanz del Río*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

⁹ Enrique M. Ureña: *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes (1844-1869)*. Madrid, Publicaciones Universidad Pontificia de Comillas, 1993.

¹⁰ R. Albares, J. Egozcue: "Epistolario de Gumersindo Laverde Ruiz y Julián Sanz del Río", *La Ciudad de Dios*, vol. CCVII, nº 2 (1994), pp. 419-494.

¹¹ Cf. M^a Teresa Lahuerta: *Liberales y Universitarios. La Universidad de Alcalá en el traslado a Madrid (1820-1837)*. Alcalá de Henares, Fundación Colegio del Rey, 1986, pp. 164-177. También el artículo en prensa de Antonio Jiménez García: "150 años de Historia de la Filosofía en España", en *Actas del X Seminario de Filosofía Española*, Salamanca, Ediciones de la Universidad, 1998.

¹² Cf. El artículo de Antonio Jiménez García: "Los orígenes del krausismo en España: El Curso de Derecho Natural de Ahrens", *Aporía* 13-14 (1981), pp. 77-107.

¹³ Cf. Teresa Rodríguez de Lecea: *op. cit.*, pp. 27-28.

¹⁴ Cf. Teresa Rodríguez de Lecea: *op. cit.*, pp. 30.

dos por primera vez en la Historia de la educación española oficial a la máxima categoría universitaria"¹⁵.

En cumplimiento del decreto de Gómez de la Serna, Sanz del Río emprende su viaje filosófico, atravesando París, Bruselas, Heidelberg, Frankfurt a\m y Berlín¹⁶, regresando a España cuando fallece su tío don Fermín en 1844. En estos momentos comienzan a fraguarse en España las bases del llamado "Plan Pidal" bajo los presupuestos de la Cortes de Cádiz y del Plan General de Estudios que confeccionó el Duque de Rivas en 1836.

Pedro José Pidal, Ministro de la Gobernación del Gabinete Narváez, va a intentar la reforma educativa, basándose en los principios de secularización de la enseñanza, predominio político del aparato docente estatal, libertad y gratuidad de la enseñanza y, lo más importante para nosotros, centralización: "(...) todas las Universidades pasaron a ser dirigidas directa y exclusivamente por el Gobierno de la nación; todas fueron sometidas por igual a un mismo régimen económico y administrativo, a idénticos programas, métodos de enseñanza y libros de texto"¹⁷.

La razón del interés del Gabinete Narváez por esta Facultad "está en que ella encerraba (concretamente en el Bachillerato) los estudios más adecuados para alumbrar el nuevo tipo de hombre que necesitaba el liberalismo para construir su modelo de sociedad: una sociedad culta, moderna, ilustrada, secularizada, y en vías de desarrollo político, económico e industrial"¹⁸. Las asignaturas propiamente filosóficas que se impartían en la nueva Facultad de Filosofía eran: *Principios de Psicología, Ideología y Lógica* en el tercer año del Bachillerato (Segunda Enseñanza Elemental), *Filosofía con un resumen de su historia* en la Sección de Letras de la Licenciatura (Segunda Enseñanza de Ampliación) y *Ampliación de la filosofía e Historia de la Filosofía* en la Sección de Letras del Doctorado (Estudios Superiores)¹⁹; esta última era una asignatura completamente nueva.

Julián Sanz del Río va a ser propuesto para la cátedra de Ampliación de la filosofía, que va a rechazar alegando no estar pre-

¹⁵ Antonio Heredia Soriano: *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX. La era isabelina (1833-1868)*. Salamanca, Ediciones de la Universidad, 1982, pp. 151-152.

¹⁶ Sobre la estancia de Sanz del Río en Alemania puede consultarse el libro de Enrique M. Ureña: *op. cit.*

¹⁷ Antonio Heredia Soriano: *op. cit.*, p. 223.

¹⁸ Cf. Antonio Heredia Soriano: *op. cit.*, p. 228.

¹⁹ Cf. Antonio Heredia Soriano: *op. cit.*, pp. 233-235, nota 91, donde se recoge el cuadro completo de la Facultad de Filosofía.

parado para tal misión²⁰. Esta confesión pública le lleva a retirarse en Illescas y a dedicarse al estudio.

En una carta que escribe a Leonhardi en marzo de 1846 justifica su decisión:

(...) si se ha de construir algo bueno en España en esta dirección, hay que comenzar por los cimientos y siempre con mucha preocupación y muy lentamente. Yo me vi por tanto obligado a preocuparme sólo de mi formación filosófica, si es que alguna vez habría de hacer con éxito algo útil. Por eso he rechazado la aceptación inmediata de una cátedra de filosofía aquí, para la que sería nombrado por el gobierno. Me he retirado a esta pequeña ciudad [Illescas], en donde llevo una vida muy regulada y solitaria; me ocupo con el estudio de la lengua y filosofía alemanas²¹.

Tres meses más tarde, en junio de 1846, Sanz del Río escribe a Röder expresando nuevamente su firme determinación:

También usted coincidiría quizás conmigo, e incluso consideraría mi comportamiento ineludible, si estuviese familiarizado con las circunstancias particulares de este pueblo, con su situación actual en lo que respecta a la filosofía, tanto en general como en su carácter y método de desarrollo peculiar, así como mi postura frente a todo esto junto. (...) baste de momento saber que hasta ahora en nuestros hombres cultos, también en aquellos que aparecen como hombres científicos, no se ha encontrado todavía ningún punto firme de arranque desde el que se pudiese conectar un desarrollo racional (puramente metódico) de la filosofía²².

Por lo que Röder, en respuesta a la carta escrita por Sanz del Río, expresa su deseo de verle restablecido en su cargo de profesor de la Central:

Ojalá que cuando vuelva a vernos no haya fracasado definitivamente su puesto en la Universidad de Madrid. En cualquier caso el gobierno tendrá tantos más motivos para colocarle cuánto más haya dedicado en Alemania y fuera de Alemania a los estudios filosóficos²³.

Sin embargo, dos años más tarde, en enero de 1848, en una carta de Leonhardi a Sanz del Río, podemos leer:

Ni yo ni sus otros amigos de aquí pudimos aprobar totalmente que rechazase entonces la cátedra, cuando regresó a España. Si no se encon-

²⁰ Cf. Teresa Rodríguez de Lecea: *op. cit.*, p. 37.

²¹ Enrique M. Ureña: *op. cit.*, p. 28.

²² Enrique M. Ureña: *op. cit.*, p. 42.

²³ Enrique M. Ureña: *op. cit.*, p. 47.

traba suficientemente preparado, le hubiese sido muy fácil llenar las lagunas a medida que recorría el ejercicio práctico de su cargo, y hubiese tenido un ejercicio de su actividad que ahora le falta²⁴.

Durante estos años de retiro al margen de la Universidad y hasta su vuelta a ella, la educación va a seguir sometida a los distintos gobiernos y planteamientos educativos: en 1847 Nicomedes Pastor Díaz, en 1850 Manuel de Seijas Lozano, en 1852 Ventura González Romero.

En 1854 Sanz del Río decide volver a las aulas de la Central, siendo nombrado catedrático de Ampliación de Filosofía y su historia (Real Orden del 26 de enero de 1854)²⁵, plaza que ocupará hasta su muerte en 1869. Los programas de sus clases se encuentran depositados en el Archivo de la Real Academia de la Historia, en el denominado "Fondo Julián Sanz del Río": cajas 85, 86, 87, 88 y 94 de la nueva catalogación de dicho Fondo.

También en estos años de docencia en la Universidad de Madrid los planes de estudio siguen estando en el punto de mira del poder político. Así, en 1855 Manuel Alonso Martínez presenta un Proyecto de Ley de Instrucción Pública y en septiembre de 1857 se aprueba y se promulga la primera y única Ley de Instrucción Pública de la era isabelina: la conocida como "Ley Moyano", que viene a ser la consolidación jurídica de la reforma liberal doctrinaria de la enseñanza, realizada bajo la influencia directa de la Constitución de 1845 y el Concordato de 1851²⁶. Sus ideales pedagógicos son prácticamente los mismos que recogieron en sus documentos el duque de Rivas y el marqués de Pidal, salvo el ideal de secularización, que ahora se torna en una amplia gama de poderes y privilegios docentes en favor de la Iglesia.

Con esta Ley la filosofía quedó unida a la lengua, la literatura, la geografía y la historia en la nueva "Facultad de Filosofía y Letras". Respecto a lo que nosotros nos interesa, "el filósofo puro llegó a ser en este tiempo un especialista en 'ciencias intelectuales', cuyo campo de cultivo específico estaba formado por la psicología, la lógica, la ética y la historia de la filosofía"²⁷. Cuando aún no ha pasado un mes desde su promulgación, Julián Sanz del Río, en el acto de la inauguración del curso 1857-58, presidido por Claudio Moyano, hace una especial valoración de dicha Ley, a la vez que expone públicamente las ideas filosóficas que ha importado del alemán Krause y que estudió paciente-

²⁴ Enrique M. Ureña: *op. cit.*, p. 65.

²⁵ Cf. Teresa Rodríguez de Lecea: *op. cit.*, p. 40.

²⁶ Cf. Antonio Heredia Soriano: *op. cit.*, p. 303.

²⁷ Antonio Heredia Soriano: *op. cit.*, p. 332-333.

mente durante su retiro en Illescas²⁸. Ambos presupuestos le llevan a afirmar los deberes que la Universidad está llamada a cumplir:

Y la Institución que nos reúne aquí en un cuerpo y en común espíritu con las Instituciones semejantes, donde quiera que es sentida esta divina necesidad del conocimiento, debe procurar que la naturaleza racional sea conservada en la integridad de sus fuerzas y en las condiciones para el cumplimiento de su fin, por ninguna otra institución cumplido ni suplido; debe prevenir que la cultura intelectual no sea mecanizada, ni torcida a extraños intereses; debe impedir que sea menguada por la incultura, o degradada por el materialismo egoísta o por la indiferencia impía, que borran en el Hombre la santa imagen de Dios²⁹.

A pesar de su fidelidad a la doctrina de Krause, las clases de Sanz del Río sobre Historia de la Filosofía no van a consistir en desarrollar exclusivamente las ideas del maestro. Esto queda patente en los programas de sus clases, especialmente en el del curso 1860-61³⁰, el que aparece mejor desarrollado en sus apuntes³¹. Dicha asignatura sería impartida en sus clases siguiendo este esquema:

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. CURSO DE 1860-61

Filosofía antigua

- Filosofía griega en general y primer período antesocrático.
- Filosofía oriental.
- Presocráticos.
- Sócrates.
- Platón y el platonismo.
- Aristóteles y los peripatéticos.
- Período de la decadencia (estoicismo...).
- Filosofía grecorromana y grieco oriental.
- Resúmenes de los diversos períodos de la Filosofía griega.

²⁸ Cf. Julián Sanz del Río: *Discurso pronunciado en la Universidad Central por el Doctor D. Julián Sanz del Río, Profesor de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras, en la solemne inauguración del año académico de 1857 a 1858*. Edición de Antonio Jiménez García. *Excerpta Philosophica* 16, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1996, pp. 15-17.

²⁹ Julián Sanz del Río: *op. cit.*, p. 54.

³⁰ Conviene recordar que fue precisamente en 1860 cuando vieron la luz dos de las obras de Sanz del Río que más repercusión tuvieron en el krausismo español: el *Ideal de la Humanidad para la vida* y la *Analítica*.

³¹ Así lo hemos encontrado en el "Fondo Julián Sanz del Río" del Archivo de la Real Academia de la Historia, caja 85.

Filosofía Cristiana y de la Edad Media

- Filosofía Cristiana. Preliminar.
- Relación entre Filosofía gentílica y la Cristiana.
- Filosofía Cristiana. Gnosticismo. Los maniqueos.
- Filosofía Cristiana: escuela de Alejandría, sobre la Trinidad, San Gregorio de Nissa, Padres de la Iglesia, Catequistas, San Agustín, Filosofía de los Padres, decadencia.
- Filosofía de la Edad Media: hojas sueltas, Historia de la Filosofía Árabe, bibliografía.
- Filosofía Cristiana: Los Padres, Edad Media 1ª época, Edad Media 2ª época, Edad Media 3ª época.

Historia de la Filosofía Moderna

- Resumen hasta Wolff.
- Transición a Kant.
- Filosofía novísima. Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Krause.
- Hegel y Schelling.
- Krause³².

Como puede observarse, la Historia de la Filosofía se divide en tres partes: filosofía antigua (desde los griegos hasta los grecorromanos, pasando por la filosofía oriental, presocráticos, Sócrates, Platón y Aristóteles), filosofía cristiana y de la Edad Media (desde el gnosticismo y los maniqueos hasta los padres de la Iglesia, pasando por la filosofía árabe) e historia de la filosofía moderna (con un resumen hasta Wolff a Krause, pasando por Kant, Fichte, Schelling y Hegel). La admiración por el filósofo alemán no impide que plantee la asignatura con rigor histórico, concediendo a cada período de la historia de la filosofía la importancia que tiene por sí mismo.

Como cabía esperar, Sanz del Río cierra sus lecciones con la filosofía de su venerado Krause, situándolo como punto culminante de la historia de la filosofía moderna. A sus clases asisten, entre otros, Nicolás Salmerón, Segismundo Moret, Emilio Castelar, Laureano Figuerola y Francisco de Paula Canalejas³³.

En estos años de docencia, la Universidad Central sigue estando sujeta a los diferentes planes de estudio de los diversos gobiernos: en 1858 el programa del marqués de Corvera y en 1868 el de Manuel Ruiz de Zorrilla. El marqués de Corvera aprueba un nuevo programa de estudios que establece el estudio de la asignatura de *Metafísica*

³² Contiene tres cuadernillos: Juicio de la Filosofía de Krause, Krause, apuntes sobre el sentido filosófico de Krause para su biografía.

³³ Cf. Teresa Rodríguez de Lecea: *op. cit.*, p. 42.

en el bachillerato y las de *Estética e Historia de la Filosofía* en el doctorado. Por su parte, Manuel Ruiz de Zorrilla, una vez establecida la libertad de enseñanza en todos sus grados tras la Revolución de 1868, confiere una nueva organización de la Facultad de Filosofía y Letras, que por lo que respecta a las asignaturas propiamente filosóficas apenas varía del programa de Corvera: se deben cursar *Metafísica* (lección diaria) en el bachillerato, y *Estética* (tres lecciones semanales) e *Historia de la Filosofía* (tres lecciones semanales) en el doctorado³⁴. Ambos planes de estudio van a ser los últimos que afecten a la enseñanza de Sanz del Río en la Universidad.

En medio de estos cambios, Sanz del Río va a sufrir el acoso del sector más duro del catolicismo y en 1865 el *Ideal de la Humanidad para la vida* va a ser incluido en el Índice de Libros prohibidos por la Iglesia.

Sin embargo, la persecución va más allá cuando en diciembre de 1867 el marqués de Orovia separa a Sanz del Río (junto con Nicolás Salmerón y Fernando de Castro) de la Universidad por negarse a firmar una Circular de adhesión a los principios de la Iglesia católica y de la monarquía³⁵. En una carta a Leonhardi en marzo de 1868 nuestro filósofo muestra su perplejidad ante tal "monstruosidad inquisitorial"³⁶:

Todo el asunto, resumiendo brevemente, se apoya en la idea fundamental siguiente: en España no se debe pensar, sino sólo creer sin pensar³⁷.

La revolución de septiembre de 1868 cambia el panorama político e ideológico del país y los profesores separados de la Universidad vuelven a sus aulas. Sanz del Río es propuesto como Rector pero no acepta dicho cargo, aunque sí ocupara por un mes el Decanato de Filosofía y Letras. Su muerte, en octubre de 1869, cierra una etapa importante de la historia de la filosofía en España.

³⁴ Cf. Antonio Jiménez García: "150 años de Historia de la Filosofía en España" (en prensa).

³⁵ Cf. Teresa Rodríguez de Lecea: *op. cit.*, pp. 45-46.

³⁶ Cf. Enrique M. Ureña: *op. cit.*, p. 209. Este es el calificativo que emplea para relatar los hechos a Leonhardi en una carta escrita en julio de 1868.

³⁷ Enrique M. Ureña: *op. cit.*, p. 206.

LAS LECCIONES DEL "SISTEMA DE LA FILOSOFÍA" DE TOMÁS TAPIA

Roberto ALBARES ALBARES
Universidad de Salamanca

INTRODUCCIÓN

De forma un tanto fortuita y sin yo buscarlo, hace ahora unos diez años, poco más o menos, realizando investigaciones para mi tesis doctoral en el fondo "Sanz del Río" de la Real Academia de la Historia me topé con los pliegos impresos de unas Lecciones del *Sistema de Filosofía*¹, que inmediatamente llamaron mi atención y despertaron el gusanillo de la curiosidad intelectual, dado que al frente de las mismas no aparecía ningún autor. Se hacía pues necesaria una primera investigación sobre las lecciones localizadas que diera respuesta a una serie de interrogantes iniciales, tales como, la autoría, fecha de composición y edición, en su caso, integridad, originalidad. Esta primera investigación, llevada a cabo mediante la aplicación de las técnicas de crítica interna y externa, puso que manifiesto que las lecciones eran obra de Tomás Tapia y que fueron impartidas por su autor en la Cátedra de Sistema de la Filosofía, fundada en la Universidad de Madrid por disposición testamentaria de Julián Sanz del Río, y de la que fue primer titular desde 1871 a 1873. Partiendo de los resultados de la misma, ofreceremos a continuación una idea general del contenido de las lecciones, haciendo especial hincapié en el importante papel concedido por Tapia a la Filosofía.

¹ Dentro de las diversas series de Manuscritos de Sanz del Río, se encontraban concretamente en la serie numerada en romanos, Carpeta II. Además existía otra serie numerada en cifras arábigas y una tercera cuyas carpetas estaban clasificadas por letras. A ellas se añadían una serie de carpetas que carecían de referencia. Me consta que en los últimos años la Real Academia de la Historia ha procedido a realizar una nueva clasificación del material de este fondo. En este momento desconozco cuál pueda ser la nueva referencia asignada a la Carpeta II.

Sin embargo, antes tal vez convenga hacer alguna sumaria indicación acerca de la mencionada Cátedra y de su primer ocupante.

1. LA CÁTEDRA DE SISTEMA DE LA FILOSOFÍA

El día 12 de Octubre de 1869 fallecía en Madrid D. Julián Sanz del Río. Entre sus disposiciones testamentarias figuraba una dotación de 12.000 reales anuales² para la creación y conservación de una Cátedra de *Sistema de la Filosofía* en la Universidad Central. Asimismo Sanz del Río se había preocupado de confeccionar el Estatuto de la Cátedra, fijando hasta en sus mínimos detalles la forma de provisión, condiciones de los ejercicios de oposición, régimen de las clases, etc., etc. De conformidad con los deseos manifestados por el testador, en la disposición nº 20, el Estatuto de la Cátedra se imprimió con fecha 15 de Octubre de 1870, apareciendo publicado en el *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid* el día 25 de dicho mes³.

Entre las disposiciones de este Estatuto llama especialmente la atención la quinta, que hace referencia al contenido, método y fin ("la ley") que se ha de seguir en la Enseñanza. Al respecto es de señalar, ante todo, que la Cátedra más que como difusora de un determinado tipo de filosofía, es concebida como una Cátedra de filosofar, cuya finalidad no ha de ser, por tanto, la formación de y en unas conclusiones doctrinales de escuela. Antes al contrario, el profesor que la desempeñe aten-

² En el testamento de 1866 eran inicialmente 9.000 los reales asignados a la Cátedra, cantidad que aumentará a 12.000 provenientes de la renta de títulos de Deuda Pública, y finalmente a 16.000 reales sumándoles lo sobrante de las publicaciones y segundas ediciones de las obras de Sanz del Río. En la realidad, la situación económica de la Cátedra nunca se ajustó a lo dispuesto por Sanz del Río, debido especialmente a cambios en las disposiciones legales relativas a Deuda Pública que supusieron una reducción considerable de las rentas, y a la tardanza, e incluso suspensión, en el pago de dichas rentas por parte del Tesoro. Estas anomalías fueron subsanadas con fondos de la Testamentaria, e incluso, en algún caso, con los recursos personales de los propios fideicomisarios. Por estos motivos la provisión de la Cátedra tuvo que suspenderse durante algún tiempo. De hecho, Francisco Giner de los Ríos la desempeñará dos años gratuitamente. En 1883 se anuncia a oposición con un sueldo de 1.500 pesetas anuales, que era lo que producían los títulos de Deuda. A partir de 1914 la cátedra se subvencionará con 1.000 pesetas anuales provenientes de los Presupuestos del Estado. Cfr. Azcarate, P. de *Sanz del Río (1814-1869). Apunte biográfico por F. Giner de los Ríos. Documentos, Diarios y Epistolario*. Madrid: Tecnos, 1969, pp. 51-72; 80-87.

³ Cfr. *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, 3, nº 2 (1870-1871), pp. 147-153. El Estatuto y las condiciones de la convocatoria para proveer la Cátedra fueron publicadas también en la *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencias* (Sevilla), 2 (25-11-1870): 371-378.

derá sobre todo “á educar el pensamiento de sus oyentes en las condiciones (mediatas y próximas), los medios y método, las fuentes y el camino de la indagación racional en la Conciencia, hacia los principios y el Principio del Conocimiento”⁴. A la luz de este párrafo, vemos que la Cátedra de Sistema de la Filosofía, propiamente se presenta como una Cátedra de Ciencia Analítica, parte ésta del Sistema de la Filosofía a la que dedicó Sanz del Río los mayores y, sin duda, mejores esfuerzos de su vida, y que pone de manifiesto, una vez más, la predilección que sentía por esta parte del Sistema⁵. Ello no significa que en la intención de Sanz del Río haya que dejar de lado la parte Sintética o compositiva y constructiva de la Ciencia, pero está claro que solo en el caso de que “tras años” de estudio y esfuerzo analítico se encuentren “espíritus bien maduros para la Segunda Parte”, puede entonces abreviarse la parte analítica del Sistema en la primera parte del curso y dedicar la segunda parte de éste a “exponer el Plan de la Ciencia Sintética y partes de ella”. No obstante, considera Sanz del Río más apropiado para esta segunda parte la utilización de conferencias particulares para los más adelantados, en tanto que en las clases regulares y públicas, el profesor “atenderá *siempre* principalmente á la Primera Parte de la Ciencia y á la educación en ella de sus oyentes. Tal es la ley en esta Cátedra”⁶.

Respecto a los métodos docentes se recomienda que a la clase magistral se sumen, en el segundo período del curso, conferencias particulares voluntarias a modo de seminarios en los que se aclararían y discutirían los temas expuestos en las lecciones regulares. Finalmente, otra de sus características será la ausencia de exámenes para los asistentes. No obstante, aparte de la asistencia durante el

⁴ “Estatuto de la Cátedra...”, *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencias* (Sevilla), 2 (25-11-1870), p. 372.

⁵ La importancia concedida por Sanz del Río a la Analítica se pone de manifiesto en sus propias publicaciones. Sanz del Río publicó un total de cuatro versiones-exposiciones de la Metafísica analítica: *Las Lecciones sobre el sistema de Filosofía analítica*. (Madrid: Imp. de Andrés y Díaz, 1850), de las que únicamente salieron a la luz las tres primeras lecciones y los programas de las tres siguientes; *Sistema de la Filosofía. 1ª Parte. Análisis*. (Madrid: Imp. de M. Galiano, 1860). La mayor parte de esta versión se había venido publicando, por artículos y en forma anónima, en la *Revista de Instrucción Pública* desde el día 23 de octubre de 1858 hasta el día 19 de enero de 1860; *Lecciones sobre el Sistema de la Filosofía*. (Madrid: Imp. de T. Conesa, 1868) y otra versión, que apenas difiere de ésta última, de la que fue una especie de avanzadilla, que fue apareciendo a lo largo de 1868, en *La Enseñanza* (nº s. 56-66), en forma de “Cartas de nuestro corresponsal”, firmadas con el seudónimo C. de la Paz. En cambio, las lecciones correspondientes a la parte Sintética del Sistema nunca llegaron a publicarse, aunque se conservan algunos ejemplares autografiados (en 1874) que tuvieron cierta difusión entre algunos de sus discípulos.

⁶ “Estatuto de la Cátedra...”, *Revista de Filosofía, Literatura y Ciencias* (Sevilla), 2 (25-11-1870), p. 373.130

curso, se prevé que en el último mes, a ser posible, todos los alumnos expliquen en la clase sobre puntos o temas expuestos a lo largo del curso, previo acuerdo con el profesor.

Con estos y otros puntos fijados por Sanz del Río como bases, se publicará en la Gaceta de Madrid del día 12 de Octubre de 1870 la convocatoria para proveer mediante oposición la Cátedra de Sistema de la Filosofía, quedando formado el Tribunal por los siguientes profesores: Fernando de Castro, Antonio M. García Blanco, Manuel Ruiz de Quevedo, Patricio de Azcárate, Francisco Javier Llorens, José Moreno Nieto, Nicolás Salmerón, Federico de Castro y Francisco Giner de los Ríos⁷.

Aunque inicialmente son dos los opositores que se presentan, Tomás Tapia y Ricardo Macías Picavea, este último se retirará de la oposición, obteniendo la Cátedra por unanimidad, en septiembre de 1871, Tomás Tapia, quien toma posesión de la misma el 12 de octubre de 1871, exactamente dos años después del fallecimiento de su fundador. La lección inaugural de la Cátedra tendrá lugar el día 1 de noviembre de dicho año, desempeñándola apenas durante un par de cursos, ya que el día 1 de noviembre de 1873 fallecía Tomás Tapia.

A partir de este momento los fideicomisarios tuvieron que aplazar en varias ocasiones la convocatoria de una nueva oposición, debido principalmente a problemas económicos derivados de los rendimientos de la Deuda Pública a cuyo cargo estaba la Cátedra. Durante este tiempo, por espacio de dos cursos, desde el 29 de septiembre de 1874 hasta 1876 se encargó de la misma gratuitamente Francisco Giner de los Ríos. En 1877 se convoca a oposición y en 1882 se decide que siga en suspenso la provisión. En 1884, tras anunciarse a oposición y no presentarse ningún candidato, se acuerda proveerla interinamente mediante concurso, confiándose el 18 de junio de 1885 a José de Caso, que la venía desempeñando interinamente desde 1884, quien la seguirá ocupando hasta 1926, en que la Cátedra se convertirá en Biblioteca Filosófica.

Si el establecimiento de estos y otros pormenores principales relativos a la Cátedra pueden ser reconstruidos con cierta facilidad, e incluso son en sus líneas generales conocidos, así como el temario de oposiciones⁸, no sucede lo mismo con el contenido doctrinal de

⁷ En el Tribunal que meses más tarde juzgaría los seis ejercicios se incluyen Manuel Ascensión Berzosa y Francisco de Paula Canalejas en lugar de Llorens y Federico de Castro.

⁸ La relación de los 20 temas de oposición, redactados por Nicolás Salmerón, puede verse en Azcarate, P. de: *Sanz del Río (1814-1869). Apunte biográfico por F. Giner de los Ríos. Documentos, Diarios y Epistolario*. Madrid: Tecnos, 1969, pp. 81-83. Para más detalles acerca de las vicisitudes por las que pasó la Cátedra, véanse en dicha obra las páginas 51-72 y 80-87. Asimismo en esta obra se publican cuatro cartas de Tomás Tapia a Sanz del Río.

las lecciones, sobre lo que apenas si se ha escrito una sola línea. A ofrecer una somera idea de las doctrinas del primer titular de la Cátedra, Tomás Tapia, se dirige este trabajo, al tiempo que da a conocer la existencia misma de una obra de Tomás Tapia hasta ahora totalmente desconocida por la historiografía filosófica española.

2. LA FIGURA DE TOMÁS TAPIA

Respecto a este pensador lo primero que se ha de decir es que se ha escrito más bien poco, y aún lo poco que se ha escrito, como veremos, no está exento de errores, tanto por lo que respecta a la fijación de algunos datos biográficos, como con respecto a los títulos de sus obras. Si bien es algo comúnmente aceptado por la historiografía krausista la pertenencia de Tomás Tapia al grupo krausista madrileño, así como su condición de primer ocupante de la Cátedra de Sistema de la Filosofía, son sin embargo escasas las líneas que se le han dedicado, limitándose las más de las veces a nombrarlo⁹, sin una clara ubicación en las distintas clasificaciones y generaciones que se suelen distinguir dentro de la corriente krausista, y en el

⁹ Elías Díaz en su obra *La filosofía social del krausismo español* (Valencia: F. Torres editor, 1983, 2ª ed.) ni lo menciona a la hora de hablar de las generaciones krausistas. Antonio Jiménez García, en su obra *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza* (Madrid: Cincel, 1986) únicamente lo nombra al referirse al foco krausista madrileño, y apenas le dedica ocho líneas, en calidad de profesor de Historia de la Filosofía al fallecer Sanz del Río, en su estudio más reciente "150 años de Historia de la Filosofía en España", que aparecerá próximamente publicado en: A. Heredia y R. Albares (Eds.): *Filosofía Hispánica y Diálogo intercultural. Actas del X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Salamanca, 1998. Adolfo Posada, en su *Breve historia del krausismo español* (Oviedo: Servicio de Publicaciones, 1981), incluye una amplia cita de Giner de los Ríos con nombres de discípulos de Sanz del Río en la que aparece Tapia. Cacho Viu, en su obra *La Institución Libre de Enseñanza. I. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*. Madrid: Rialp, 1962, tan sólo hace referencia a su colaboración en el Colegio Internacional de Salmerón y a su participación en las Conferencias para la educación de la mujer, ofreciéndonos algunos pasajes de su conferencia. Jiménez Landi, en su obra *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente. I. Los orígenes*. Madrid: Taurus, 1973 (recientemente actualizada y aumentada a cuatro tomos: Madrid: MEC/Univ. Complutense/Univ. de Barcelona/Univ. de Castilla-La Mancha, 1996) menciona su pertenencia al Círculo filosófico de la calle Cañizares, su colaboración en el *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, su participación en las Conferencias dominicales para la educación de la mujer y su condición de testamentario de Sanz del Río. Pierre Jobit, en su obra *Les éducateurs de L'Espagne Contemporaine*. París: E. de Boccard, 1936, vol. I, le dedica mayor atención examinando sus aportaciones en el capítulo dedicado al problema religioso del krausismo. Este capítulo ha sido publicado traducido al español por Paulino Garagorri, con el título "El problema religioso del Krausismo", *Cuadernos de Adán*, 2 (1945): 61-107.

mejor de los casos a ofrecer, no siempre acertadamente, los títulos de sus principales obras. Veámoslo:

Marcelino Menéndez Pelayo, en su *Historia de los Heterodoxos Españoles*, tras mencionar que fue el elegido por la "secta" krausista para desempeñar la cátedra de Sistema de la Filosofía, no sin antes dejar claro que se trata de un "clérigo apóstata", enjuicia brevemente su producción intelectual, que no duda en calificar de escasa, vulgar y mala, especificando algunos de sus títulos. "Conozco de él un ensayo sobre *La Filosofía fundamental* de Balmes¹⁰, inserto en el *Boletín-Revista de la Universidad*, una tesis doctoral acerca de Sócrates¹¹, una lección sobre *la religión y las religiones*¹², que explicó en el paraninfo de la Universidad en aquellas famosas conferencias *para la educación de la mujer* inauguradas por don Fernando de Castro, que comunicó a Tapia mucho de su espíritu propagandista furibundo"¹³. Finalizará su breve juicio justificando Menéndez Pelayo este espíritu propagandista de Tapia, presentándolo en las vacaciones veraniegas adoctrinando a sus paisanos manchegos tanto en las eras como en el casino, a quienes repartía hojas sueltas con sus máximas filosóficas, transmitiéndonos algunas a modo de ejemplo.

Dolores Gómez Molleda¹⁴, tras caracterizar, siguiendo a Francisco Giner de los Ríos, a Tapia de "místico" ofrece las fechas de

¹⁰ En realidad se trata de una amplia reseña crítica de la mencionada obra de Balmes. Tapia, T.: "Filosofía Fundamental, por D. Jaime Balmes, Presbítero. Obra publicada en España en 1846. Barcelona", *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, 1 (1869): 540-551 y 596-629.

¹¹ Tapia, T.: "Sócrates", *Revista de la Universidad de Madrid* (2ª época), 2, nº 3 (septiembre de 1873): 245-255. En realidad se trata de un estudio sobre la filosofía griega, del que sólo se publicó esta primera entrega, debido tal vez al inmediato fallecimiento de su autor, sin que llegara a examinar la figura y filosofía de Sócrates. Menéndez Pelayo se equivoca al suponer que es su tesis doctoral, ya que el Discurso de Doctorado de Tapia, fechado el 14 de septiembre de 1866, versó sobre *El genio y el gusto* (72 páginas tamaño cuartilla), y que permanece inédito en el Archivo Histórico Nacional.

¹² No existe ninguna obra de Tapia con este título. En realidad se refiere a la obra *La religión en la conciencia y en la vida*. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1869. 41 pp. Tal vez el inductor de este error fuera el propio Gumersindo Laverde quien, en carta fechada en Lugo el 13 de octubre de 1876 comunicaba a su joven discípulo: "De D. Tomás Tapia y Vela, presbítero krausista, favorito de Sanz del Río, profesor de la cátedra que éste dejó fundada, a la vez que oficial del Museo arqueológico nacional, y autor (no sé que escribiese más jacos su tesis doctoral?) de un examen crítico de la Filosofía fundamental de Balmes en el *Boletín-revista*, que refutó Ortí y Lara en *La Ciudad de Dios*, y de un discurso sobre *la Religión y las religiones*, impreso en la colección de folletos titulados *Conferencias para la educación de la mujer*, de este presbítero, digo, supongo que no se habrá olvidado" V. Menéndez Pelayo, M.: *Epistolario*... Madrid: FUE, 1982, vol. II, carta nº 91, p. 173.

¹³ Menéndez Pelayo, M.: *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Madrid: La Editorial Católica, BAC, 1978, vol. 2 p. 1.009.

¹⁴ Cfr. Gómez Molleda, Mª. D.: *Los reformadores de la España Contemporánea*. Madrid: CSIC, 1981 (Reimp. de 1966), pp. 33, 116 y 186.

nacimiento y muerte (1848-1873) acompañadas de algunos datos biográficos breves e imprecisos¹⁵, considerándolo como uno de los eclesiásticos que llevaron al krausismo una especial preocupación religiosa, refiriéndose especialmente a su conferencia *La religión en la conciencia y en la vida*.

Mariano Maresca¹⁶, en la que constituye una de las más importantes bibliografías sobre el movimiento krausista hasta la fecha, tras recoger algunos datos biográficos procedentes de Gómez Molleda y de Menéndez Pelayo, ofrece los títulos de las siguientes obras: *Reseña de Tiberghien*¹⁷; *Reseña de la Filosofía Fundamental de Balme*; *La Religión en la Conciencia y en la vida*, y *Sócrates*.

Guillermo Fraile en su *Historia de la Filosofía Española*¹⁸, tras repetir las fechas de nacimiento y muerte (1848-1873) y hacer referencia a su condición de sacerdote secularizado y de profesor y archivero, siguiendo a Menéndez Pelayo inserta el siguiente párrafo

¹⁵ El año de nacimiento, que repiten prácticamente todos los historiadores que se han ocupado posteriormente de Tapia, es completamente erróneo. En realidad Tomás Tapia había nacido en Alcázar de San Juan (Ciudad Real) dieciséis años antes de la fecha indicada, concretamente el día 7 de marzo de 1832, como puede comprobarse en el expediente académico de Tomás Tapia, Archivo Histórico Nacional, Sección Universidades, Expediente 747/8. Llama poderosamente la atención, y es una muestra de lo desatendida que ha estado la investigación en torno a este autor, que los investigadores hayan consignado sin dudar la fecha de 1848 para su nacimiento y 1873 para su muerte (25 años), insistiendo además en su condición de cura apóstata y de profesor auxiliar de la Universidad en 1866 con apenas 18 años, datos que a primera vista parecen no cuadrar muy bien con el sentido común, y que nos llevó a nosotros a intentar localizar documentos fidedignos respecto al asunto. Curiosamente, el *Diccionario Enciclopédico Espasa*, en su tomo 59, es la fuente que más datos concretos ofrece respecto a Tapia, aunque, por lo que respecta a sus obras, se convierte en correa de transmisión de los errores advertidos en Menéndez Pelayo. Entre otros datos relativos a su vida se mencionan allí los siguientes: Cursó Derecho y Filosofía y Letras, obteniendo la Licenciatura en 1861, y el doctorado en Filosofía en 1866. Durante dos años (1866-68) desempeña como auxiliar la cátedra de Metafísica, cesando por considerar el Director General de Instrucción Pública, Severo Catalina, que sus explicaciones eran contrarias a las disposiciones vigentes. En 1868 ingresa en el Cuerpo de Archiveros, con la categoría de oficial de segundo grado. Durante el curso 1868-69 suple la cátedra de Historia Universal, y en el de 1869-70 la de la Historia de la Filosofía por enfermedad y muerte de su titular Sanz del Río. Poco antes de su muerte, es elegido diputado en junio de 1873, falleciendo el 31 de octubre.

¹⁶ Cfr. Maresca, M.: "Aportación a una bibliografía del krausismo español", *Cuadernos de la Cátedra Francisco Suárez*, 11 (1971), pp.335-336.

¹⁷ Se trata de una amplia reseña de *La Ciencia del Alma* de Tiberghien. Tapia, T.: "La science de l'Ame dans les limites de l'observation, par G. Tiberghien. Bruxelles, 1868. Deuxième édition", *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, 1 (1869): 145-152.

¹⁸ Cfr. Fraile, G.: *Historia de la Filosofía española*. Tomo II, Madrid: BAC., 1972, pp. 144-145.

relativo a sus obras: "Escribió una tesis doctoral sobre *Sócrates. Ensayo sobre la Filosofía fundamental de Balmes*. Boletín-Revista de la Universidad de Madrid, 1ª época (1869). En las conferencias dominicales sobre la educación de la mujer (1869) pronunció: *La religión en la conciencia y en la vida*, *La Religión y las Religiones*, donde expone un concepto de la religión naturalista y subjetivista, con elevaciones místicas"¹⁹, transcribiendo a continuación unas frases de esta última obra.

José Luis Abellán, por su parte, en el tomo IV de su monumental *Historia Crítica del pensamiento español* ²⁰, tras hacer referencia a su pertenencia al Círculo filosófico de la calle Cañizares y señalar que regentó la Cátedra de Sistema de Filosofía hasta su muerte, que erróneamente fija en 1884 en un primer momento para, a continuación ofrecer la fecha correcta de 1873, transmitiendo prácticamente los mismos datos que Fraile, incluidos algunos errores, se dedica a analizar las ideas expuestas por Tapia en *La religión en la conciencia y en la vida*, proponiéndole junto con Fernando de Castro como una de las figuras más reveladoras de la actitud del krausismo ante el pensamiento religioso.

Este breve repaso pone, pues, de manifiesto que en la historiografía krausista, aparte de hacerlo de una manera superficial y esporádica, al referirse a Tapia únicamente se le ha considerado desde el aspecto religioso, dejando totalmente de lado sus aportaciones como profesor de la Cátedra de Sistema de Filosofía, cuya labor se condensa en estas *Lecciones del Sistema de la Filosofía*, a las que hasta la fecha, que sepamos, a excepción de Francisco Giner de los Ríos, ningún historiador ha hecho referencia, y parece que ni tan siquiera se tenía la más mínima sospecha de su existencia.

3. EL "SISTEMA DE LA FILOSOFÍA" DE TAPIA: ESTRUCTURA Y CONTENIDO GENERAL

La obra en cuestión consta de 365 páginas divididas en 43 lecciones, en cuya primera página aparece claramente destacado el título *Sistema de la Filosofía*, inmediatamente antes del inicio de la lección primera. Dado que la obra empieza directamente con la primera lección carecía de cualquier indicación relativa a su posible autor así como al lugar, imprenta y año en los que, en su caso, se podía haber realizado la impresión. Se planteaban, pues, como primeros problemas a resolver los de su autoría, fechas de redacción e impre-

¹⁹ Fraile, G.: *op. cit.*, vol. II, p. 144.

²⁰ Cfr. Abellán, J. L.: *Historia Crítica del Pensamiento Español. Tomo IV. Liberalismo y Romanticismo (1808-1874)*. (Madrid: Espasa-Calpe, 194), p. 422.

sión, difusión, originalidad e integridad. Tras la investigación pertinente llegamos a las siguientes conclusiones²¹:

1º.- Autor: Como ya adelantamos al principio, estamos ante las lecciones sobre el *Sistema de la Filosofía* impartidas por Tomás Tapia en la cátedra del mismo nombre fundada por disposición testamentaria de Sanz del Río.

2º.- Fecha de composición: Dado que Tapia ocupó dicha cátedra durante dos años, del 1 de noviembre de 1871 hasta su fallecimiento el 1 de noviembre de 1873, hemos de situar en dichas fechas la confección de estos apuntes, y más concretamente durante el curso 1871-72 o en los meses previos al inicio de dicho curso.

3º.- Fecha y responsables de la impresión: Una veintena de años más tarde, en abril de 1891, fecha de la muerte de José Lledó, éste y José Ontañón tenían preparadas, debidamente corregidas y ampliadas, dichas lecciones para la imprenta. Es más, según Francisco Giner de los Ríos²², en el momento del fallecimiento de Lledó estaban ya en prensa. Así pues, 1891 debe ser el año de impresión del ejemplar utilizado por nosotros, que sin duda se trata de una copia para la corrección de erratas, dado que efectivamente se encuentran algunas correcciones en los márgenes, pero sobre todo una extensa nota manuscrita de Lledó, para ser incluida al frente de la lección 24, en la que reconoce su responsabilidad en la confección del texto de dicha lección.

4º.- Respecto al problema de su difusión, el silencio total y absoluto en torno a la existencia de esta obra por parte tanto de los fideicomisarios de Sanz del Río y de los historiadores del krausismo como por parte de los repertorios bibliográficos y periódicos científicos del momento y posteriores, así como el hecho de no haber podido localizar ni un solo ejemplar en las Bibliotecas en las que se suele encontrar, si no toda, buena parte de la producción krausista, nos llevan a suponer que finalmente la obra no llegó a ver la luz pública, por lo que estas galeradas tendrían todo el carácter y valor del material inédito, aunque no estén manuscritas sino en letra de molde.

²¹ El proceso detallado de esta primera investigación, de la que aquí únicamente recogemos los principales resultados, puede verse en: R. Albares, "El 'Sistema de la Filosofía' de Tomás Tapia: Algunos problemas críticos". En: García Castillo, P. (Ed.): *Trabajos y días salmantinos. Homenaje a D. Miguel Cruz Hernández*. Salamanca: Facultad de Filosofía / Anthema Ediciones, 1998. pp. 205-224.

²² Giner de los Ríos, F.: "José Lledó", *B.I.L.E.*, 30-IV-1891. Esta necrológica ha sido recogida en 1965 en el volumen-homenaje: Giner de los Ríos, F.: *Ensayos y cartas*. Méjico (Tezontle), 1965, pp. 131-134. Asimismo este ensayo de Giner constituye la base de la nota biográfica que realiza sobre Lledó Antonio Jiménez Landi en su obra *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente. II. Período parauniversitario*. Madrid: Taurus, 1987, pp. 753-754.

5º.- Respecto al problema de su originalidad e integridad, los responsables de la preparación de la impresión, Lledó y Ontañón, intentaron facilitarnos la tarea poniendo sus propias aclaraciones en nota, cuando el texto del autor parecía oscuro o contradictorio. En aquellos casos en que la brevedad de los apuntes redactados por Tapia exigía un mayor desarrollo o ampliación, las interpolaciones necesarias se incluyen en el "cuerpo" de la lección correspondiente, pero van impresas en letra de menor tamaño y más menuda que el resto del texto. Un superficial análisis de estas notas e interpolaciones nos permite concluir, en general, que la mayor parte de las lecciones son en su totalidad de Tomás Tapia y que las notas e interpolaciones son mas bien escasas²³.

Hay, no obstante, una cuestión cuya solución no puede acometerse mas que por vía hipotética, que es saber si el *Sistema de la Filosofía* está completo, es decir, si consta todo él de las 43 lecciones halladas o de alguna otra más que nosotros no hemos localizado. Dado que no existe un índice de las mismas, ni tampoco existen en las lecciones alusión alguna a su extensión y estructura y que los testimonios externos que nos han sido útiles para resolver otros problemas permanecen mudos respecto a éste, resulta muy difícil ofrecer una respuesta satisfactoria al asunto. La comparación con otras exposiciones krausistas del Sistema de la Filosofía tampoco nos permite obtener conclusiones, dada la peculiar estructura de las lecciones de Tapia. Teniendo en cuenta que son las lecciones explicadas durante un curso académico, su número y extensión corresponderían más o menos exactamente con la duración del mismo, lo que nos lleva a inclinarnos hacia la opinión de que el texto es un texto completo. Con todo, siempre nos queda la duda de si un curso así no exigiría, pedagógicamente hablando, una lección final en la que se repasa el camino recorrido y se enlaza con futuros desarrollos.

Pasando ya a exponer las líneas maestras de su contenido, de manera general podemos decir que el *Sistema de la Filosofía* de Tapia es una mezcla de indagación y filosofía analítica, tal y como quería el fundador de la Cátedra, y de filosofía práctica o filosofía en la vida, desarrollada con el más puro estilo, método y lenguaje krausista.

²³ En total hemos contabilizado 242 líneas (unas ocho páginas) correspondientes a un total de 7 interpolaciones (lecciones 6, 7, 14, 19 y 43) y 487 líneas correspondientes a 19 notas (unas dieciseis páginas). A ellas hay que añadir las diez páginas de la lección 24 que hemos de considerar redactada en su totalidad por Lledó. Salvo en este último caso resulta prácticamente imposible saber qué notas e interpolaciones se deben a Lledó y cuales a Ontañón.

Aunque en las lecciones no se establece explícitamente tal división, podemos distinguir tres grandes partes en el curso: Una primera parte introductoria (Lecciones 1-10) en la que, tras unas consideraciones preliminares, se exponen y analizan, en primer lugar, las exigencias que ha de cumplir el hombre para cultivar la filosofía, los medios de que dispone y el método a seguir en dicha tarea, así como las condiciones que exige a la ciencia el espíritu humano, para pasar, a continuación, a plantear la posibilidad de la ciencia para el espíritu humano y las condiciones del Principio Real y Punto de partida de la Ciencia. Una segunda parte, que podríamos denominar *La Ciencia Analítica del Yo* (lecciones 11-37), en la que van a analizarse los problemas relativos al Yo en su *ser*, en su *esencia* (apareciendo como cuerpo y espíritu, como conciencia, persona, hombre, individuo, sujeto, sustantivo, relativo y fundamento), en su *existencia* y en su *actividad*. Una tercera parte, que bien podría denominarse la *ciencia u organismo de los fines humanos* (lecciones 37-43), en la que se pasa revista a los distintos fines que conforman la actividad y vida humanas: el arte, la moral, la industria, el Derecho, la Religión, la ciencia y la relación de ambas, para finalizar con la última lección sobre la ley y la libertad racional.

Dejando para otra ocasión un análisis más completo y detallado nos centraremos aquí en las ideas de la primera parte, donde tal vez lo que más llama la atención, sobre todo si lo comparamos con lo que en nuestros tiempos sucede, es el importante papel que concede Tapia a la Filosofía tanto a nivel especulativo como a nivel vital, individual y socialmente. Así, ya desde la primera lección se presenta a la Filosofía como la única esperanza ante las dudas, disgustos, insatisfacciones y zozobras que experimenta el hombre en su vida individual y social. Es, precisamente, este oscuro panorama de duda total lo que hará despertar la indagación filosófica de la verdad en el hombre, orientada no a un mero indagar por indagar, a manera de inútil entretenimiento de erudito, sino al objeto de "pedir consejo á la Filosofía para encauzar y dirigir la vida"²⁴. Así, de una especie de "pesimismo vital" inicial a la vista del panorama desolador que ofre-

²⁴ Tapia, T.: *Sistema de la Filosofía*, p. 3. "El objeto final á que con tal indagación aspiramos, no es adquirir más o ménos conocimiento, tantas ó cuantas verdades, sino el Principio infinito y absoluto de todo saber y de toda verdad, visto en él mismo, á fin de que nos explique toda la realidad con evidencia sistemática é indubitable" (*Ibid.*, p. 4). Una vez alcanzado este principio "ya es posible un plan perfecto á que ajustar la actividad voluntaria, sério y digno de la sublimidad de la naturaleza racional, mediante el cual pueda el hombre desenvolver las inmensas latentes fuerzas, que en sí lleva, formándose un carácter constante y definido; cosa ciertamente imposible sin la profunda convicción que la conciencia reflexiva de los principios produce" (*Ibid.*, p. 5).

ce el ser humano indigente, se pasa al optimismo y la esperanza ofrecida por la Filosofía como única posibilidad de vida racional, condición sine qua non para alcanzar la felicidad real humana. Al objeto de ver cómo la Filosofía puede realmente ser real posibilidad de vida racional se fijan, en primer lugar, en cuatro las exigencias o condiciones para una vida racional:

1) En el ámbito individual, la consecución del Bien como único objeto de la voluntad y ley de toda actividad humana. (Existencia del Bien).

2) En el ámbito social, el logro de la justicia como principio real, absoluto e infinito, auténtica ley que fija las relaciones entre los hombres por encima del principio de conveniencia. (Existencia de la Justicia).

3) La elevación a la conciencia y existencia de una personalidad infinita (Dios), "que tomada por modelo sea la norma y pauta á que debamos ajustar todas nuestras acciones; llegando de este modo a la posible identidad con la Persona infinita en todos nuestros actos"²⁵. (Existencia de Dios).

4) La Unidad infinita y Absoluta de la Realidad, como Principio Real por excelencia, postulado por la variedad de principios constitutivos y reguladores de la vida, y del cual todos estos principios son aspectos reales. (Existencia y radical Unidad de la Realidad).

Esta son en su conjunto las exigencias radicales de la vida humana racional, y la Historia entera no es mas que expresión y realización, más o menos reflexiva, pero real, de estos principios. En este proceso, la Filosofía aspira a conocer la Realidad en cuanto cognoscible, a hallar el Principio absoluto del saber, en el que implícitamente quedarían hallados los demás principios. Y es precisamente este propósito el que se dispone a cumplir Tapia en su cátedra y en su curso. Como filósofos, nos dirá Tapia, "nuestro propósito, por consiguiente, es la investigación del Principio del saber y de la Ciencia, con el fin de que esclarezca, afirme y ordene todo lo particular que hoy sabemos, y en adelante podamos saber"²⁶. Este propósito se realiza a través de la cátedra, orientada a hallar el principio absoluto del saber, de todo saber, y a determinar los primeros y fundamentales principios naturales, espirituales, humanos, morales, jurídicos, artísticos y religiosos. Esto pone de manifiesto la doble divi-

²⁵ Tapia, T.: *Sistema de la Filosofía*, p. 7. "Sin esta personalidad real, infinita y absoluta, presente á nosotros mismos, regla y pauta de nuestra estrecha y subjetiva personalidad no podremos hacer vida racional en toda la solemnidad de ella misma" (*Ibid.*).

²⁶ Tapia, T.: *Sistema de la Filosofía*, p. 9.

sión y proceso de la Filosofía en *Analítica*, que investiga el Principio, y *Sintética*, que lo determina. Entre ellos, el fin de este curso será sólo la investigación, la analítica, tarea primera, necesaria e imprescindible, a la vez que dolorosa, "una verdadera penitencia y un educador purgatorio", para llegar al Principio Real. Renunciar a él y al cultivo de la Filosofía, supondrá cerrar las puertas a toda posibilidad de vida racional y a la verdadera felicidad humana que le es dado disfrutar al hombre en la tierra.

El punto de partida es siempre una situación y observación vital concreta, un hecho de lo que Tapia denomina "razón común". En este caso, Tapia partirá de la constatación del hecho de que siempre estamos haciendo algo, de la *actividad* (el hacer) como propiedad de nuestro ser total. Un análisis de este hecho muestra como elementos constitutivos de toda actividad: a) lo que se va a hacer (propósito o fin); b) el actor (condiciones, exigencias, pensamiento de la cosa); c) el cómo lo vamos a hacer (medios, métodos, móvil). En el caso del filósofo, estos elementos se concretan a modo de exigencias en: a) una voluntad firme para ejecutar el fin propuesto²⁷; b) una viva adhesión mediante el sentimiento²⁸, y c) un conocimiento claro y reflexivo del mismo²⁹.

Los medios con los que cuenta el hombre para la tarea de la Filosofía y de la Ciencia es el propio hombre entero con todas sus propiedades y relaciones: cuerpo, espíritu, relaciones sociales y régimen de vida. Al respecto, la tarea de la investigación de la verdad, exige al filósofo: 1) que sea no sólo hombre de espíritu, sino también hombre de Naturaleza³⁰, atendiendo al cuidado, salud y educación de su cuerpo y sus sentidos, tanto por la importancia que éstos tienen como medios de saber, como por la influencia decisiva que la salud o enfer-

²⁷ "Si atendemos á la razón común, ésta parece decir que el fin y propósito en la Filosofía y en la Ciencia debe ser conocer y reconocer la verdad entera y en todos los órdenes, sistemáticamente, para traerla á la vida en todos los momentos, ó *la verdad toda para la vida toda*". Tapia, T.: *Sistema de la Filosofía*, p. 16.

²⁸ "El amor á la Humanidad y el deseo de extinguir, ó al ménos aminorar sus padecimientos, es y debe ser el móvil y sentimiento vivo y eterno que debe alentarnos y sostenernos en el cultivo de la Filosofía". Tapia, T.: *Sistema de la Filosofía*, p. 18.

²⁹ "El propósito del pensamiento en este punto debe ser ante todo la Realidad en la conciencia, el Yo, visto en sí mismo, en todas sus fases y aspectos á la vez y ordenadamente; desenvuelto, segun es y pide ser desenvuelto, hasta que nos ponga en vista el Principio absoluto para descender desde él nuevamente á la conciencia y al hombre, á dirigir y animar la vida humana en el individuo y en la Humanidad". Tapia, T.: *Sistema de la Filosofía*, p. 20.

³⁰ "No es el filósofo hombre que viva allá en la pura idea, sino que debe ser también hombre de la naturaleza y tomar, por los sentidos del cuerpo, posesión de ella en su espíritu". Tapia, T.: *Sistema de la Filosofía*, p. 22.

medad del cuerpo tienen en la vida del espíritu. 2) Que sea hombre de espíritu puro en sí y que lo sea en su totalidad, esto es, en su pensamiento³¹, en su sentimiento³² y en su voluntad laboriosa³³, verdadera directora de la actividad humana, que mueve el cuerpo, el pensamiento y el sentimiento a la acción y los sostiene en ella, siendo fuente de continuo trabajo científico. 3) Exige la comunicación y unión con sus semejantes para realizar la tarea infinita de la Ciencia³⁴, tarea que un hombre sólo, dada su radical finitud, no podría alcanzar, por lo que, además, habrá de ser realizada considerando y examinando a la luz de la razón universal, y aprovechando, lo que de verdad haya en las tendencias filosóficas del pasado. 4) Finalmente, la investigación de la verdad exige una vida especial, una auténtica vida sacerdotal, encaminada a dirigir todas las fuerzas del individuo al cultivo y desempeño de la más sublime de las profesiones, para lo cual es condición indispensable la *tranquilidad de conciencia*, como resultado, a su vez, de una vida plena, sana y virtuosa³⁵.

En la obra de la Ciencia no sólo ha de contar el hombre con medios para realizarla, sino que ha de seguir un camino, ha de contar con un Método. Ello implica plantear previamente el problema del objeto científico y filosófico en su esencia, sus condiciones, y, en segundo lugar, el problema de la posibilidad y capacidad que tiene el hombre de conocerlo. Así, tras fijar las condiciones características de la Ciencia (conocimiento total, probado, cierto y evidente, y orgá-

³¹ A tal fin ha de desligarse de las preocupaciones de la vida familiar y social, y adoptar como posición inicial ante la ciencia la máxima "ni afirmo ni niego cosa alguna", equivalente, para Tapia, al "sólo sé que no sé nada" socrático.

³² Al respecto ha de purificarse de la preocupación sensible y dirigir lo esencial y propio del sentimiento, el amor, hacia la región de lo suprasensible y eterno, en el mundo permanente de los principios.

³³ "En Filosofía no hay genios espontáneos como en las artes; el genio en Filosofía es antes que nada eminentemente laborioso con conciencia de serlo, y sin el ejercicio de la voluntad, sostenido y bien dirigido, ni se dá ni se forma". (TAPIA, T.: *Sistema de la Filosofía*, p. 24).

³⁴ "La investigación de la verdad (que tal debe ser la Ciencia) tiene tantos y tan escondidos inconvenientes, que viene á ser de absoluta precisión para el hombre unirse con aquellos de sus semejantes que se consagran también a su cultivo, ensanchando su círculo más y más, mediante enseñanza directa, explicación didáctica, correspondencia epistolar, libros, etc., etc., hasta enlazarse si posible fuera, con todo el hombre ó sociedad científica de su tiempo". (TAPIA, T.: *Sistema de la Filosofía*, p. 25).

³⁵ "El investigador, viviendo en todas las esferas: la religiosa, la moral, artística, política, etc., en la familia, en el pueblo, en las aspiraciones y movimientos legítimos de su patria, y en las tendencias y grandes hechos íntimos de la Humanidad, debe dirigirlo todo con arte y delicado tino á su propio fin (la investigación de la verdad para la vida), convirtiendo todo lo bueno, puro y sano, en medio racional para ello". (Tapia, T.: *Sistema de la Filosofía*, p. 26-27).

nico o sistemático bajo principio) y de su principio absoluto (demostrable, inmediato y absolutamente evidente), se plantea Tapia el problema de la posibilidad de una ciencia así concebida, para lo cual parte, una vez más, de un hecho existencial, a saber, del hecho del conocer común: siempre nos hallamos en situación de saber y conocer algo y nunca en la completa ignorancia. El análisis y reflexión sobre este saber común nos lo presenta como particular, relativo, utilitario, fuente de verdades supuestas, desordenado, contradictorio e irreflexivo, poniendo de manifiesto claramente que éste no es el saber que buscamos, pero apunta hacia un saber más primero y fundamental, del cual este sentido y saber común es última consecuencia y determinación. Frente a la verdad espontánea o común aspira el espíritu humano a un tipo de verdad reflexivamente sabida que nos permita ver al ser u objeto realmente en él mismo, y no en una segunda idea del objeto, superando con ello el idealismo.

Exige además la Ciencia y conciencia un tipo de verdad evidente que sitúe al hombre en condiciones de saber que la verdad es verdad, "que sepa la verdad con evidencia, con certeza y certidumbre", para lo cual se precisan tres cosas:

"1^a Que vea el conocimiento puro en él mismo y en sí mismo, inmediatamente, lo cual no es difícil al espíritu reflexivo.

2^a Que vea y contemple al objeto en él mismo y en sí mismo, independientemente del conocimiento, y por otro camino esencialmente distinto que el conocimiento.

3^a Que puesto entre ambos términos, independientes uno de otro, y en cierta manera sobre ellos, compare, coteje y corrija el conocimiento por el objeto (realismo), no el objeto por el conocimiento (idealismo): solo así se informará con seguridad invencible de que la verdad es verdad (*evidencia*, certeza, certidumbre)"³⁶.

Una vez en posesión de tal evidencia, ésta atrae hacia sí el sentimiento racionalizándolo (sentimiento racional). Ambos (evidencia y sentimiento racional) impulsan a la voluntad a la práctica prudente de las leyes de la vida (Moral) en forma de Bien, de forma que es fuente de paz y felicidad y camino único para llegar a ellas. A su vez, paz y felicidad son condiciones para *ver* más, para *sentir* más y *realizar* más puro bien.

La evidencia buscada no es una evidencia particular, sino la evidencia del objeto, del Ser infinitamente infinito y "sólo cuando el Sér sea visto, y lo sea con estas condiciones, esto es, como el Sér infinitamente infinito, tiene los requisitos que el Sér racional exige para

³⁶ Tapia, T.: *op.cit.*, pp. 68-69.

llamarlo PRINCIPIO REAL DE LA CIENCIA"³⁷. Cuando el Ser sea visto así, se verá en primer lugar como *fundamento* de toda la Realidad, y por tanto del mismo ser racional conocedor, y a su vez se verá en sus esencias y propiedades y en los seres y relaciones que en el Ser y con el ser se dan, como fundamento real de todo el conocimiento que el hombre encuentra en su espíritu. Entonces podrá el hombre cotejar su conocimiento y sus conocimientos con el Ser infinito y absoluto y con lo que en el Ser y con el Ser se da (Toda la realidad), y sólo entonces adquirirá la evidencia inquebrantable de la verdad de todo su conocer y saber. En este punto estará el hombre en condiciones de realizar la Ciencia una y absoluta, que el tiempo y el trabajo del hombre y la Humanidad irán completando cada vez más, sin llegar jamás a concluirla enteramente.

A la vista de este Principio Real y sólo desde él se verán todas las ciencias particulares, expresando cada una de ellas un aspecto del Principio Real mismo. Con ello se superará la vía inductiva o a posteriori, por cuyo camino no hay ciencia, ni vida según ciencia; pues por este camino el Principio no es más que una suposición necesaria (mero constructo del sujeto), nunca una vista real. "El Principio real debe ser visto inmediata y primeramente como eyente real (el que es en sí) a priori, y como condición de todo lo particular y del conocimiento de lo particular (experiencia). Entonces (...) se verá el Principio como la Realidad misma y toda, sin excluir nada, orgánica y ordenadamente dispuesta: como el organismo vivo de la Realidad, cuyo aspecto y forma vista por el sujeto racional finito, le dará el sistema de la Realidad y de su conocimiento: la forma de la Ciencia"³⁸.

Una vez que sabemos lo que buscamos, se plantean las cuestiones de ¿por dónde comenzar o qué camino seguir?. Esto es, las dos primeras cuestiones a resolver son las del punto de partida y el método o procedimiento a seguir.

Para Tapia, como para el resto de los krausistas, el punto de partida ha de ser *evidente*, al abrigo de toda duda posible³⁹, *inmediato* e inmediatamente visto en sí, antes de todo juicio, raciocinio o idea, y *universal*, esto es, común a todos los hombres sin excepción. Es decir, el punto de partida "ha de ser la Realidad vista inmediatamente en ella misma, aunque sea en los límites de lo particular finito, pero la Realidad"⁴⁰.

³⁷ Ibid., p. 72.

³⁸ Ibid., p. 75.

³⁹ "El punto de partida debe ser tan claramente visto, tan indubitable, que aún queriendo dudar de su realidad, no podamos". Ibid., p. 78.

⁴⁰ Ibid., p. 78.

Siendo punto de partida del saber, habremos de buscarlo en nuestro propio saber, en el único saber adquirido que tenemos, el saber común, y de entre las verdades del saber común sólo hay una verdad que cumple con los requisitos exigidos al punto de partida: el Yo, en la propia conciencia. "El Yo es, pues, el punto verdadero de partida. Estamos en vista de la Realidad misma viva, inmediata e indubitable, y esto basta por ahora"⁴¹.

El estudio y análisis del Yo nos indicará con seguridad el camino que debemos seguir hasta el Principio, y todo lo que él nos muestre como realidad objetiva será tan evidente como el mismo yo. El "Yo", punto de partida de la Ciencia, para Tapia no es el yo del sentido común, en sus múltiples manifestaciones y determinaciones (el yo expresión del individuo (yo éste); el yo sujeto opuesto al objeto; el yo conozco o yo pienso, el yo siento, el yo quiero, el yo total, el yo mismo e idéntico, el yo uno, el yo soy); tampoco lo es el yo sin más, el yo puro sin determinación alguna, lo que sería un yo general con exclusión de sus determinaciones parciales (lo que de hecho supondría ya una determinación del yo en cuanto general con exclusión y distinción de lo particular); sino que el Yo Puro, primitivo, fundamental y punto de partida de la ciencia humana es el puro yo antes de toda determinación pero con todas ellas. Tapia es consciente de la contradicción que a primera vista parece encerrar su planteamiento al exigir un Yo indeterminado, pero con infinitas determinaciones. Sin embargo la contradicción es más aparente que real, disolviéndose con una simple matización, ya que: "se quiere y se busca el Yo como él es y se dá á conocer primitiva y fundamentalmente; esto es, el Yo con infinitas determinaciones, propiedades, etc., pero sin fijarse ni encerrarse en ninguna de ellas en particular"⁴²: Es el *Yo racional*. En este "Yo racional" distingue Tapia dos fases o aspectos: Un primerísimo total aspecto del Yo: El *Yo siendo* (Yo siendo en mi lo en mi) y el *Yo sabiendo* (yo particular, yo conociendo, yo conciencia, yo viendo en mi lo en mi), mostrando el primero de ellos el Yo como principio de su realidad, y el segundo el Yo como principio de su ciencia, y de este modo aparece como principio de su ser y de su saber.

Esta distinción entre el Yo y la conciencia del Yo, desempeña para Tapia un papel fundamental tanto en la ciencia como en la *vida*. La conciencia, el saber aparece así como uno más de los ele-

⁴¹ Ibid., p. 81.

⁴² Ibid., p. 87.

mentos reales que constituyen el yo, y el más digno de ser cultivado, pero claramente sometido a la *vida* humana. De este modo, ya desde un principio manifiesta Tapia algo que sin duda constituye el nervio de su filosofía, el sometimiento de la conciencia al ser, de la ciencia a la vida humana, del científico, del filósofo y del sabio al hombre, del yo conciencia al yo racional humano.

CIENCIA Y REFORMA SOCIAL EN ADOLFO A. BUYLLA¹

J. A. CRESPO CARBONERO

No está de más que al referirnos a Adolfo A. Buylla (1850-1927) comencemos por situarle en la órbita del movimiento sociocultural que se organizó en torno a Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza (I.L.E.), al institucionismo², que, durante las tres últimas décadas del siglo XIX y las tres primeras del XX, se autoerigió como "el verdadero movimiento intelectual regenerador" en España, revistiéndose de un poder racional crítico-constructivo con vigor suficiente como para desafiar a las otras alternativas ideológicas³, y ofrecer la única filosofía capaz de acceder a la verdad del mundo en general y de los elementos particulares de la realidad.

La clave de esta suficiencia y poder, según indicaron los mismos institucionistas, era el carácter cientificista que otorgaban a su trabajo, esto es, su apropiación de la ciencia.

Si los intelectuales se presentan, desde el poder que les otorga la ciencia, como los intérpretes de la verdad que traspasa las barreras del sentido común, del conocimiento popular, paralelamente, dicen ser los "auténticos" encargados de apadrinar la *transformación social*, de guiar al obrero, y a la sociedad en general, por el "buen camino" de un ideal

¹ Este artículo es un extracto de algunos de los capítulos de la investigación que J. A. Crespo Carbonero presentó como tesis doctoral con el título *Teoría económica, estructura legal y educación popular para la reforma social en Adolfo A. Buylla*, en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.A.M., en febrero de 1995.

² El institucionismo o krausoinstitucionismo fue el movimiento cultural que mejor representó, en esta época, los ideales de las clases medias progresistas y críticas frente al conservador de la burguesía oligárquica; y temerosas, conservadoras y paternalistas frente al radicalismo igualitario del movimiento obrero organizado.

³ El institucionismo, también llamado krausoinstitucionismo, se presentaba como respuesta a las exigencias de la evolución liberal, como soporte ideológico capaz de socializar el pensamiento liberal, adaptándole a las nuevas exigencias sociales, sustituyendo el viejo caparazón filosófico inspirado en el pensamiento del eclecticismo doctrinario francés, que soportaba al ya decadente liberalismo moderado.

de humanidad, que proyecta viabilizarse a través de la reorganización de aquellas ciencias más directamente implicadas en el orden social, como la sociología, la política, o la economía, entre otras.

Buylla asumió, con extraordinaria coherencia y radicalidad, a lo largo de toda su obra⁴, la función que él mismo, como representante del racionalismo armónico institucionalista, asignó al intelectual de impulsar la reforma social y afianzar la ciencia, como elementos que adquieren sentido y efecto concomitante entre sí⁵.

Descubrió en la miseria y servidumbre que se producen como resultado de las condiciones de desigualdad en que se desenvuelve el trabajo, o *problema social*, y en la transformación de esas condiciones por otras que respaldan un nivel de vida "satisfactorio" para el obrero, o reforma social, el acontecimiento más relevante de su tiempo. A él dedicó el núcleo del pensamiento social que elaboró bajo el nombre de "*democratización o socialización* (equiparación de condiciones) *de la existencia humana en sus variadas determinaciones*". Dentro de los numerosos aspectos o factores que intervienen en esta democratización, Buylla destacó tres, que consideró la base sobre la que se debía organizar la amplia tarea de transformación social, estas eran la democratización (socialización) de los aspectos o actividades económico, jurídico y educativo.

De los tres factores, consideró la *democratización económica* como la actividad fundamental, por abarcar los espacios de la propiedad, la producción y el trabajo, que en su análisis representan la infraestructura que sostiene el desarrollo social.

Buylla fue considerado por sus contemporáneos como un economista, y la base del pensamiento social de su obra se fundamenta en la teoría de ciencia económica que defendió, que pudiera carac-

⁴ Cuando hablamos de *la obra* de Buylla, nos referimos tanto a su contribución teórica como a la actividad que realizó en los numerosos cargos públicos de repercusión social que ocupó, como los de Catedrático de la Universidad ovetense, Concejal republicano en Oviedo, redactor del proyecto del Instituto del Trabajo, jefe de la Sección del Instituto de Reformas Sociales, miembro de la Real Academia de Ciencias Sociales y Jurídicas, Director de la Escuela Superior de Magisterio, Presidente del Ateneo en Madrid, etc.

⁵ En esta relación la ciencia, como fundamento general de la realidad, toma el contenido semántico que le corresponde, estableciendo las bases para el correcto desarrollo y organización de las ciencias particulares; y éstas descubren su *verdadero concepto*, su significación, ajustando su contenido específico al orden de progresiva perfección que se revela en el *Ideal de la Humanidad para la vida*, en donde se impone, como fenómeno "racionalmente necesario", la desaparición de la miseria, la transformación social que establezca las relaciones sociales como un sistema de recíproca condicionalidad humana que mida el progreso personal particular por el progreso de los demás, en especial de los más débiles.

terizarse como una síntesis original de las ideas existentes en su época por toda Europa, realizada desde un criterio krausista de clara orientación social, inspirado por el institucionismo.

Pero antes de referirnos al concepto de Economía que Buylla presentó como base de su pensamiento económico y clave de la determinación de ésta ciencia como ciencia particular, es interesante que nos detengamos, primero, en revisar qué entendía por ciencia en general.

En su obra *Estudios sobre el concepto de Economía* define la ciencia como conocimiento reflexivo y sistemático, como conocimiento pleno, que consiste en conocer la realidad "tal cual es", sin limitarse al resultado de la simple observación, atendiendo a todo el desarrollo del proceso del conocimiento; o sea, siendo conscientes de que el conocimiento es algo más complejo que pasar, "de repente y sin más, de la absoluta ignorancia o ceguera intelectual a la plena posesión de un objeto antes completamente desconocido"; por el contrario, afirma que el conocimiento requiere diferentes operaciones mediante las que se forma gradualmente nuestra conciencia. Estas operaciones corresponderían a los pasos sucesivos en que se lleva a cabo el acto de conocer: *el concepto*, que resulta del primer contacto del sujeto con el objeto, responde a la necesidad de unidad o síntesis de la propia inteligencia; *el juicio*, que añade al concepto la percepción de la relación, o sea, la asociación de conceptos; y *el raciocinio* o percepción de relación de relaciones (constancia, semejanza, diferencia, etc.).

La ciencia como conocimiento pleno, además, requiere, para Buylla, "una completa comunicación subjetivo-objetiva", en tanto que el conocimiento no es ni absolutamente abstracto ni concreto, sino "abstracto-concreto", ya que ambos son aspectos de una misma realidad⁶.

En relación con lo explicado, señala que el *método* científico correcto es el inductivo deductivo, aquel que integra el análisis y

⁶ Buylla resume estas ideas diciendo: "Conformes todos los que a estas cosas se dedican con alguna seriedad, en que la ciencia no es otra cosa que el conocimiento reflexivo; conformes todos en que el conocimiento dice del objeto como es; conformes todos en que los objetos tienen esencia (inmutable) y existencia (mutable); conformes todos en que el sujeto en el conocimiento pone en uso facultades en armonía con aquellos dos elementos que integran necesariamente el objeto que son la razón, los sentidos externos, el entendimiento; conformes todos en que mediante el conocer reflexivo se adquiere idea de las cosas como son y del modo que son; es decir, con certeza y sistema y bajo principio evidente, la ciencia no es sólo una exposición de leyes, es el conocimiento pleno entero del objeto, que comprende no la exposición simplemente sin la investigación de la naturaleza del mismo tal cual es en sus principios y leyes como en su vida variable y contingente". *Estudios sobre el concepto de Economía*, Oviedo, Ed. Revista de Asturias, 1887, p.8.

la síntesis; y rechaza por insuficiente cualquier propuesta metodológica que presente los métodos inductivo o deductivo como excluyentes entre sí.

Cohherentemente con el concepto que desarrolla de ciencia en general, como conocimiento reflexivo y sistemático, afirma que la ciencia económica es el conocimiento reflexivo y sistemático de la Economía en cuanto ésta constituye una esfera de la realidad con contenido propio, que alude al ámbito de las propiedades, por distinción de los seres; y dentro de éstas, se clasifica como una propiedad particular, secundaria y de relación.

Uno de los aspectos más interesantes de la aportación de Buylla a la historia del pensamiento económico se centra, precisamente, en la determinación del concepto de economía a través del amplio estudio que lleva a cabo sobre el carácter de ésta como propiedad de relación desde los tres tipos de relaciones que la integran: relación de medio a fin (consumo), de sujeto a objeto (de producción o industria), y de cambio.

Aclaremos el sentido que Buylla ofrece sobre estos términos, el primero de ellos es el de fin económico, que consiste en la satisfacción de las necesidades económicas, o sea, de aquellas necesidades que tienen la cualidad de presentarse como sentimientos dolorosos que requieren ser satisfechos (calmados) ineludiblemente por los seres humanos. A diferencia de otro tipo de necesidades, éstas se referirían directamente al cuerpo humano; ahora bien, especifica que la forma de satisfacer las necesidades económicas, en último término, tiene un carácter voluntario; señala como ejemplo de estas necesidades la alimentación, el vestido, la habitación, la calefacción y el transporte de personas y propiedades.

El segundo término de referencia de la primera relación es el *medio* económico, que se define como el resultado de la conexión entre la naturaleza (en su dimensión de utilidad) con el trabajo del hombre obteniendo riqueza o bienes, que se caracterizan por adquirir, en este contacto, la cualidad de *valor económico*, como resultado de la producción económica. Ni el hombre aislado de la naturaleza, ni ésta de aquél, poseen capacidad productiva.

Al desenlace de esta primera relación económica de medio a fin le denomina *consumo*, que define como la desvalorización del medio como resultado de satisfacer las necesidades económicas aplicándole al fin que le corresponde.

En esta relación económica, insiste Buylla, la persona siempre debe ser considerada como fin y nunca como medio económico. No es admisible que se disponga el fin en función de los medios, que se utilice al ser humano como un bien económico, como un simple instrumento.

La segunda relación económica es aquella que se establece entre *sujeto* y *objeto*, y tiene como resultado la producción o *industria*. El sujeto de esta relación es el *hombre*, ya que sólo él puede obrar reflexivamente, puede desarrollar trabajo económico a través del trabajo. Y el objeto es *la naturaleza*, en cuanto que es en ella donde el trabajo, como función económica tiene que proyectarse. De la confluencia entre sujeto y objeto económicos resulta la *industria* (producción económica).

Afirma que el individuo debe considerarse como fin y la sociedad como medio para el cumplimiento del fin que el primero realiza en el mundo, y describe la sociedad como un cambio de servicios, en donde todos reciben y todos dan, donde se corresponden las necesidades con las facultades.

El cambio es la tercera de las relaciones económicas, consiste en la relación que permite satisfacer las necesidades, sin obtener aislada e individualmente los medios adecuados, haciendo uso de la reciprocidad. Se trata de una relación económica de medio a medio, necesaria y universal.

Para Buylla ninguno de los tres tipos de relaciones (consumo, producción o industria y cambio), a nivel particular, puede excluir los otros, pronunciándose como elemento definitorio de todo el proceso económico; éste sólo adquiere sentido completo en el desarrollo conjunto de las tres relaciones. De ahí, que considere insuficientes las doctrinas de quienes identifican o definen esta ciencia sólo desde alguno de los momentos de su evolución.

Junto a los tres momentos que integran la economía, como propiedad de relación, Buylla asigna al método y a la consideración de las leyes económicas como antropológicas y críticas, el fundamento del concepto de Economía.

La existencia del *método* es un presupuesto necesario para que exista ciencia o pensamiento sistemático; atribuye a la metodología la responsabilidad de estructurar sistemáticamente el contenido del conocimiento. Afirma que la pugna en el método revela una diferencia sustancial en el concepto y naturaleza de la ciencia; por eso, igual que opone su doctrina a aquellas teorías que no abarcan todos los momentos de la evolución económica, también rechaza las que poseen una metodología parcial, que no consideran metodológicamente la ciencia económica con toda amplitud y complejidad que ésta requiere. Muestra la invalidez del uso exclusivo del procedimiento deductivo; del uso de la razón y las ideas como único fundamento de la ciencia económica; pero, de la misma forma, rechaza la utilización parcial del inductivismo, de la observación y enumeración o descripción de los hechos concretos como apoyo metodoló-

gico, del que eran partidarios autores como Say, Coquelin, C. Seneuil, Stuart Mill, Macleod, los organicistas como Spencer, o los seguidores del método psicológico de la Escuela Austriaca, representada por autores como Menger o Sax; y, con más rotundidad, niega que las matemáticas sean el único método adecuado propio de la ciencia económica, oponiéndose a L. Walras o S. Jevons. Frente a todos estos exclusivismos, considera que sólo el método inductivo-deductivo responde a la complejidad que requiere el desarrollo de la Economía, recogiendo, en una misma actividad integradora, observación, experiencia y razonamiento; el análisis, la síntesis y la construcción.

Otro de los aspectos esenciales que dan forma al concepto de Economía se refiere a la significación que guardan *las leyes* en la constitución del sistema de la ciencia económica. Buylla rechaza tanto la actitud que a este respecto mantienen los socialistas de cátedra como los positivistas; los primeros, autores como Hildebrand, Contzen o De Laveleye, enfatizan la particularidad o individualidad de los seres humanos, que consideran impuesta por las barreras temporales de espacio y cultura, lo que les conduce a negar la posible existencia de leyes naturales y universales en la Economía; la relatividad histórico-social que imponen al desarrollo económico hace que se refieran más que a leyes a "tendencias históricas", al establecimiento de ciertas reglas que admiten excepciones, que sólo son atribuibles a sociedades bajo condiciones socioeconómicas específicas. Los positivistas, por contraposición, consideran que las leyes económicas son universales y necesarias, idénticas a las físicas o naturales, arrastrando el mismo grado de determinismo que éstas. Buylla, a diferencia de unos y otros, tratando de integrar lo mejor de ambas corrientes teóricas, piensa que la existencia de leyes es un requisito necesario para que se dé la ciencia, y por tanto, para que pueda hablarse de ciencia económica. Cita como ejemplo significativo de ley económica aquel que relaciona la búsqueda del máximo o mejor resultado con el mínimo esfuerzo.

Niega que las leyes económicas tengan el mismo carácter que las leyes físico-naturales, ya que obedecen a objetivos y fines diferentes; el objetivo de la Economía es el ser humano, y a pesar de que guarde gran afinidad y relación con el orden físico-natural, afirma que no debería perderse de vista que el ser humano interviene activamente en la vida económica. A diferencia del objeto de las leyes fisiconaturales, las personas son causa consciente y voluntaria de sus propios actos, y aún cuando se encuentran sometidas a leyes pueden eximirse de ellas, por más que tal exención pueda producir perturbaciones en la existencia de quien interviene en el orden natural.

La diferencia que establece entre las leyes fisiconaturales y las económicas es la misma que atribuye a las ciencias naturales y a las

antropológicas; las primeras tienen un carácter analítico, descriptivo, el científico o investigador se limita a contemplar los fenómenos y a deducir leyes que reflejan su necesidad e independencia respecto a la voluntad humana; las ciencias antropológicas, y por tanto la Economía, además de una función informativa, tienen una *misión crítica*, y como tal de *reforma*, no se limitan a la simple enumeración o descripción de los fenómenos estudiados, sino que juzgan lo que es con arreglo a lo que debe ser, adquieren su verdadera significación en la medida en que frente al conocimiento adquirido de lo que se ha realizado y como se ha realizado, determina lo que falta por hacer y las variaciones que procede introducir en la conducta seguida, para poner de acuerdo la realidad con el ideal. En este sentido, critica el uso del método inductivo desarrollado por los positivistas en Economía, indicando que lleva a proclamar como leyes constantes determinaciones variables, a confundir lo que es con lo que debe ser, a decretar la continuidad de ciertas instituciones caducas. A privar, en una palabra, a la vida y a la ciencia del ideal, eliminando toda posibilidad de progreso crítico, de renovación científica y social, creando una situación que erige "el quietismo y *statu quo*" en principios supremos.

Denuncia la interpretación instrumental del ser humano que realizan los seguidores de la llamada escuela industrial, o manchesteriana, que niega al trabajador asalariado la función de sujeto y fin de la relación económica convirtiéndole en medio, dándole el valor de un instrumento, de "una máquina" de producción, al considerarle como parte del capital industrial.

El pensamiento social y reformista de Buylia, el proceso de democratización en general, y especialmente de democratización de la vida económica que propone, se sustenta en esta dimensión crítica de la Economía como ciencia antropológica. Acusa al sistema económico liberal individualista de producir una ruptura entre la realidad económica y el ideal de ciencia económica que fundamenta esa misma realidad. El ideal del sistema liberal reclama la no enajenación del individuo en la sociedad y el reconocimiento de la propiedad y la libertad como principios esenciales de la convivencia armónica; sin embargo, la realidad económica, por el contrario, se caracteriza por la enajenación, por el no reconocimiento de la propiedad y por la esclavitud o servidumbre de sus miembros. Esta contradicción, para Buylia, se manifiesta en el fenómeno más significativo del orden económico, en el trabajo, en la desigualdad económicosocial que crea la actividad laboral bajo el régimen de empresa.

Sitúa al trabajo en el centro de su teoría económica al definir la Economía como "el conocimiento reflexivo de la propiedad de rela-

ción antropológiconatural, consistente en que la razón humana obre sobre la naturaleza para producir los medios necesarios a la satisfacción de nuestras necesidades materiales con el menor esfuerzo posible". El trabajo es, pues, ese obrar o aplicación de energía humana, que permite procurar los medios necesarios para saciar las necesidades que han motivado el despliegue de tal actuación; y que guarda una relación de proporcionalidad entre el grado de esfuerzo humano empleado y la satisfacción de las necesidades.

La función última del trabajo consiste en disponer los bienes o medios económicos al servicio del fin, o sea, del ser humano. Sin embargo, el régimen empresarial liberal ha invertido la relación de medio a fin que establece el concepto de Economía, haciendo del ser humano un simple medio, y del bien económico o de la mercancía el fin de la relación económica. Para Buylla, el régimen empresarial llega a considerar y a tratar la propiedad más originaria del hombre, el ejercicio de su actividad, que no es otra cosa que la existencia de su personalidad, como una mercancía. El obrero que, ordinariamente, no tiene más propiedad que su fuerza de trabajo, para poder subsistir en este sistema económico, se ve obligado a enajenar su propia persona empleada en su fuerza de trabajo, situando, de esta forma, al ser humano bajo las mismas condiciones de una mercancía, y haciendo de éstas algo equiparable al hombre. El origen de esta deformación de la existencia económica se halla en la monopolización que el empresario ejerce en el elemento patronal. El empresario monopoliza el proceso económico y usa el poder que esta situación le concede para destruir a su favor la nivelación que la ciencia económica exige entre la relación productiva y la relación cataláctica, entre el elemento patronal y el obrero; sirviéndose del régimen de competencia liberal, que con mayor o menor intensidad sigue la ley de la oferta y la demanda, para comprar la propiedad del obrero, el trabajo, por un sueldo o valor inferior al que en rigor corresponde. La última consecuencia de éste suceso económicosocial es, según señala Buylla, la miseria, el establecimiento de un régimen social *inhumano* que alienta la inhumanidad.

Buylla conectó la socialización económica con la *democratización* o *socialización del orden jurídico*, al que se refiere como la posibilidad de hacer efectiva la vida en todas sus manifestaciones, como el sistema de condicionalidad por virtud del cual el hombre desarrolla su existencia para alcanzar su fin.

Dentro de este orden, describe al Estado como la institución jurídica por excelencia, como la máxima representante del Derecho, al que corresponde hacer posible el desenvolvimiento y desarrollo de la organización social en general, y el reconocimiento de la libertad e igualdad de todos y cada uno de los individuos que constituyen la sociedad o la humanidad en conjunto. Critica la concepción pasiva

del Estado, que atribuye a Fichte, de mero guardián o garantizador de la propiedad de las pertenencias de cada cual, de un Estado conservador; y hace suya la interpretación del Estado formulada por Ahrens como soporte de la democratización social, como el principal implicado en la distribución de las condiciones y medios exteriores de los que depende la libertad humana, necesarios para llegar al cumplimiento de los fines racionales del hombre y de la humanidad.

Para Buylla es preciso que el Estado tenga aspecto positivo, activo, que vele por la distribución y el equilibrio social, que condicione de forma efectiva que cada cual pueda acceder a lo que sus necesidades normales exijan. Tiene la compleja función de facilitar la armonía social potenciando la libertad y actividad individual a través del continuo establecimiento del equilibrio o igualdad social. La igualdad social no es sólo el criterio y principal apoyo para la resolución de todas las cuestiones jurídicas, sino el fundamento mismo del Estado moderno, tal y como Buylla lo entendía, de ahí que tenga como primer objetivo intervenir en el orden social para asegurar las condiciones de igualdad que deben presidirle.

El proceso de socialización jurídica implica necesariamente extender la intervención estatal a la legislación protectora del obrero al contrato de trabajo, de tal forma que sitúe a los elementos personales del contrato, en armonía, en igualdad, sin que nada ni nadie impida que como cambio de la fuerza de trabajo, del empleo íntegro de la personalidad del trabajador en su actividad, éste obtenga la retribución adecuada para satisfacer las necesidades que experimenta como ser humano que busca desarrollar una vida plena.

Sin que pierda protagonismo la legislación laboral también el Estado debe intervenir a favor del obrero desarrollando una política democratizadora del sistema de Hacienda pública y extendiendo el cooperativismo económico.

Junto a los elementos económico y jurídico, el *educativo* constituye el tercero de los tres factores básicos de la reforma o democratización social. Define la educación como el desarrollo integral de las facultades humanas que permita vivir al educando como una persona. En este sentido, establece cierta identidad entre los factores educativo y jurídico, en tanto que uno y otro vienen a ser condicionantes de posibilidad para la existencia humana feliz; lo que explica que atribuya al Estado una actividad esencialmente educadora, y sólo *transitoriamente* coactiva, una misión pedagógica por encima de la misma misión jurídica, la de desenvolver y desarrollar el individuo, en el orden privado o en el público, capacitándolo para satisfacer sus necesidades y coadyuvar también al propósito de realizar la vida de los demás.

En coherencia con el conjunto de su obra, no olvida vincular el ideal humano que se desprende del concepto mismo de educación

con la situación real del trabajador. No descuida que el objetivo último de toda educación debe ser el desarrollo integral de la diferentes facultades humanas, pero considera como un punto prioritario el desarrollo de la enseñanza básica y la instrucción profesional a través de la extensión de la educación popular, organizando instituciones del tipo de escuelas de artes y oficios, extensión universitaria y universidades populares. Buylla critica todo tipo de propuesta educativa dirigida a hacer de la actividad humana, y en especial del trabajo, un medio o instrumento que no esté al servicio del fin mismo que atribuye al concepto de educación, o sea, denuncia y rechaza el uso que se hace de la formación profesional al servicio de intereses ajenos a la persona misma del educando.

Para Buylla, la conceptualización y desarrollo correcto de la ciencias, que implica el acceso a la verdad y la determinación de la realidad social, está relacionado con lo que él denomina *facultad de previsión*, que no es otra cosa que evitar todas las causas, los elementos y fenómenos que históricamente vienen produciendo la miseria social. La política intervencionista que reclama del Estado sólo se comprende desde esta genuina misión previsora⁷.

⁷ Puede ser de interés para el lector que recordemos las principales obras de Buylla, entre las que debemos citar:

- *Discurso leído en el solemne acto de apertura del curso académico de 1879-1880 (Socialismo de Cátedra)*, Oviedo, 1880.
- *Economistas Asturianos. Flórez estrada*, Oviedo, 1885.
- *Estudios sobre el concepto de Economía*, Oviedo, 1887.
- *Economía, por Neumann, Kleinwachter, Nasse, Wagner, Mithof y Lexis. Versión española del alemán precedida de un estudio sobre "el concepto de Economía y el carácter de su ciencia"*, Madrid, 1894.
- *Economía, Barcelona*, 1894.
- *Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1901-1902 (L. Alas Clarín) 3*, Oviedo, 1901.
- *El Instituto del Trabajo* (en colaboración con Posada y Morote, y con prólogo de Canalejas), Madrid, 1902.
- *Memoria acerca de la información agraria en ambas castillas*, Madrid, 1904.
- *El obrero y las leyes*, Madrid, 1905.
- *El contrato de trabajo*, Madrid, 1905.
- *La Protección del obrero*, Madrid, 1910.
- *Los problemas de la socialización de la Hacienda Pública*, Bilbao, 1910.
- *La política financiera de Lloyd George*, Madrid, 1911.
- *Saint-Simón ¿Socialista?*, Madrid, 1912.
- *Cursillo de Autoeducación*, Barcelona, 1915.
- *La Reforma social en España*, Madrid, 1917.

Además de estas obras, prologó y tradujo varios libros, y publicó numerosos artículos en diversas revistas.

SOCIEDAD Y EDUCACIÓN EN LAS NOVELAS CONTEMPORÁNEAS DE GALDÓS

Angel CASADO
Universidad Autónoma de Madrid.

*¡Desgraciado el pueblo que no tiene algún sueño constitutivo y crónico,
norma para la realidad, jalón soñado en las lejanías de su camino!
(Galdós, Soñemos, alma, soñemos).*

1. INTRODUCCIÓN

El tema de España es una constante en la obra de Galdós: Novelas, *Episodios*, Teatro... componen el "cuadro" de la España de su tiempo, un país en trance de crisis. A su través podemos ver, mejor que acudiendo a otras fuentes, cómo era la sociedad española del s. XIX, sus males y sus virtudes; qué preocupaba a los españoles de la época, cuáles eran sus costumbres, modas o prejuicios.

El sociólogo Amando de Miguel subraya la habilidad de Galdós para sajar "en todos los sentidos aquella sociedad que él tan bien conocía con todos sus defectos, virtudes y miserias"¹. Claro que una sociedad no es una organización sencilla, sino una estructura vasta y compleja, en la que se entrecruzan las diferentes clases, niveles y "status". A imagen y semejanza de esa densa trama, los personajes galdosianos guardan una fuerte conexión y dependencia entre sí y con el contexto social. En el prefacio a la edición castellana de *Misericordia* (Ed. Nelson, París, 1913), el propio autor confirma ese peculiar método de trabajo:

"es el sistema que he seguido siempre de formar un mundo complejo, heterogéneo y variadísimo, para dar idea de la muchedumbre social en un período determinado de la Historia"².

¹ Pérez Galdós. *Antología*, Madrid, Doncel, 1967, pp. 12-13.

² Recogido en *Ensayos de crítica literaria*, ed. y prólogo de L. Bonet, Barcelona, Península, 1972, p. 225. A pie de página se incluye una clarificadora

El resultado, como sabemos, es que muchas de sus páginas, lejos de "novelescas", adquieren carácter de auténticos documentos, en los que se cumple el juicio de Albères: "la novela sufre en el siglo XIX la gran transformación que va a asegurar su crecimiento, su poder, su éxito: se convierte en documento novelado"³. Algo parecido opina M. Tuñón de Lara, para quien "sería inadmisibile un estudio histórico-sociológico de la época que pasase por alto semejantes documentos"⁴.

Pero Galdós es también un hombre de su tiempo: lo manifiesta en su actitud de querer una España renovada, con nuevos ideales y valores. Al igual que otros pensadores y políticos del momento, el novelista es consciente de los males del país y de los cambios necesarios. Ciertamente ese empeño contrasta con su aire de paciente "espectador" de la vida hispana, que tan bien refleja el monumento de Victorio Macho en el Retiro madrileño. Pero no es menos cierto que con sus obras, en las están presentes los grandes temas de la época (progreso, libertad, educación, cultura, tolerancia), no sólo reproduce pasivamente la realidad española, sino que pretende contribuir a transformar la mentalidad nacional y "mover los hombres a la acción".

Superados felizmente ciertos tópicos desafortunados, puede afirmarse tajantemente que la obra de Galdós, como ya supo ver entre nosotros María Zambrano, forma parte inseparable del esfuerzo colectivo desplegado por un grupo de españoles (pensadores, literatos, educadores), que reaccionan con planteamientos profundos ante la situación de desastre nacional que penetra en el siglo XX y desemboca en la horrorosa guerra civil.

En algunos casos, la proximidad de Galdós a los planteamientos "regeneracionistas" de un Costa, por ejemplo, es evidente. Así lo reconoce Amando de Miguel, aunque entiende que ese calificativo sólo es aplicable a los momentos en que "subsannando su papel de novelista, de diseccionador frío, (...) escribe artículos de periódico: aquí es ya un hombre del 98. Don Benito Pérez Galdós nos habla entonces seriamente de la regeneración de España: pide "instrucción y regadíos", como político, como patriota que carga con el problema y aventura la solución"⁵.

A nuestro juicio, sin embargo, ese afán "regenerador", que hace de Galdós un "hombre del 98", está igualmente presente en muchas de sus novelas, en las que no sólo diagnostica los "males de la pa-

observación de *Clarín*: "Cada novela de Galdós está en función del conjunto y solo de esta manera puede ser juzgada. Y este conjunto deberá ser el retrato de la sociedad española".

³ *Historia de la novela moderna*, México, Montaner, 1966, p. 26.

⁴ *La España del siglo XIX*, Barcelona, Laia, 1974, p. 319.

⁵ Op. cit., p. 14.

tria" (Mallada) y propone una terapéutica apropiada, sino que profundiza en las raíces de nuestra tradición cultural para ver de superar de una vez por todas esas reincidentes "caídas". Desde esa perspectiva, sus "novelas contemporáneas" (1881-1897) ejemplifican el gradual acceso del autor a una conciencia crítica respecto de la vida española, fruto tanto de la madurez del novelista como de una mayor sensibilidad ante las nuevas realidades y problemas sociales.

En su estudio crítico de *La desheredada* (1881), primer título del ciclo, el prof. Miralles considera que el paralelismo entre episodios históricos y sucesos novelescos (p.e., el capítulo "Efemérides"), que confirma el modelo de novela "naturalista", se circunscribe a los acontecimientos socio-históricos de los años en que transcurre la acción de la novela (1868...)⁶. Tal interpretación, sin embargo, minimiza el legado del escritor: el "mensaje" no puede reducirse a la penetrante observación de un pasado más o menos histórico; hay también actitud prospectiva: "Lejos de presentar un pasado como pasado y caducado, lo que hace es mostrar las raíces de la sociedad actual", escribe Amado Alonso⁷. En este sentido, su profundo conocimiento de la realidad española, además de valor "documental", adquiere significado en la tarea de "regeneración" nacional.

2. REALISMO Y EXPERIENCIA SOCIAL: LA COMEDIA "HUMANA"

"La obra de Galdós parece ir en busca de la realidad desde un primer momento", afirma M^a Zambrano⁸. Y, en efecto, toda ella es una preocupación constante por recoger e interpretar, profunda e íntegramente, la realidad social y cultural de su época. Esa preocupación se hace especialmente visible en sus novelas. No es que el resto de su producción literaria esté exento de ella, pero el autor asigna este objetivo explícitamente a la novela. Se entiende así la denuncia que abre sus "Observaciones sobre la novela contemporánea en España" (1870):

"El gran defecto de la mayor parte de nuestros novelistas, es el haber utilizado elementos extraños, convencionales, impuestos por la moda, prescindiendo por completo de lo que la sociedad nacional y coetánea les ofrece con extraordinaria abundancia. Por eso no tenemos novela"⁹.

⁶ Introducción a *La desheredada*, Barcelona, Planeta, 1992, (LXX ss.).

⁷ *Materia y forma de poesía*, Gredos, Madrid, 1955, p. 244.

⁸ *La España de Galdós*, Madrid, Taurus, 1959, p. 35.

⁹ Recogido en *Ensayos de crítica literaria*, op. cit., p. 115.

Muchos años después, en su discurso de ingreso en la Real Academia Española (1897) seguirá defendiendo las mismas ideas de siempre: La sociedad, escribe, constituye la "materia primera y última de toda labor artística"; hay que seguir, no los dictados impuestos por libros y autores, sino a la "vida misma de donde el artista saca las ficciones que nos instruyen y embelesan"¹⁰.

Esa íntima trabazón que la obra de Galdós mantiene con la vida como realidad última, configura lo que M^a Zambrano llama "viviente realidad" de la novela galdosiana. El conjunto supone todo un orbe peculiar, dotado de ritmo y estructura propios, por el que pulula un vastísimo censo de personajes llenos de humanidad auténtica. No se trata de tipos "ideales", sino de hombres –y mujeres– españoles hasta la médula, honrados o sinvergüenzas, santos o miserables, "pintados" con trazos minuciosos y pacientes en los cada vez más acabados retratos "humanos" –físicos y morales– de sus criaturas.

A través de ellos el lector asiste emocionado a los juegos y peripicias de niños que le miran con ojos tristes e inocentes, como el Luisito de *Miau*; o se sumerge en las mil dificultades y contratiempos que llenan la vida de mujeres de temple admirable, como "Benina", la sublime sirvienta alcarreña de *Misericordia*; o, finalmente, se asoma a los ambientes más sórdidos, donde hombres y mujeres de la más baja condición moral conviven con seres pacientes y aun evangélicos, como el sacerdote protagonista de *Nazarín*, o simpáticos y traviesos como "Miquis", cuya figura alegre y divertida aparece en varios títulos galdosianos, como si el autor buscara traspasar así los límites de su universo novelesco para recalar en "las mismas vivas aguas de la vida", que diría Teresa de Jesús.

Al servicio de ese realismo "vital", el narrador utiliza tanto lo vivido, como lo observado o lo imaginado, entretejiendo hábilmente la "trama" de personajes y sucesos con la "urdimbre" de elementos secundarios y cotidianos, que articulan el mundo familiar y doméstico y dan consistencia –es decir, *realidad*– al conjunto. Todo lo cual refuerza su tesis de que el naturalismo no es sino el realismo español tradicional, devuelto a nosotros desde Francia como algo foráneo: "Recibimos, pues, con mermas y adiciones...la mercadería que habíamos exportado (...); nuestro arte de la naturalidad, con su feliz concierto entre lo serio y lo cómico, responde mejor que el francés a la verdad humana"¹¹.

Buscar esa "verdad humana" (no la teoría o el dogma), mediante el "feliz concierto entre lo serio y lo cómico": he ahí la clave del

¹⁰ *Ibíd.*, p. 176.

¹¹ Cit. en Ayala, F. *La novela: Galdós y Unamuno*, Barcelona, Sex Barral, 1974, p. 40.

realismo galdosiano, que no desdena adentrarse en consideraciones de tipo "espiritual" (*Angel Guerra, Misericordia...*). La experiencia social está siempre cargada de significaciones, y la tarea del escritor estriba justamente en desentrañar el sentido profundo que esa realidad encierra. Por encima de las referencias a situaciones concretas, en Galdós se advierte una honda comprensión de la naturaleza humana (el "asunto" de Galdós, dice Salvador de Madariaga), de la que derivan amplias concepciones explicativas sobre las circunstancias sociales de su tiempo.

Todos los títulos de sus novelas "contemporáneas" abundan en observaciones e intuiciones de "hondo calado" sobre la sociedad española de la Restauración. Destacan, entre otras, las referencias al "problema social", tema de actualidad "candente" en las naciones civilizadas, o la sensibilidad con que detecta la "confusión evolutiva" de clases y mentalidades, en una sociedad que se transforma ante sus ojos: "Las ideas, los sentimientos, las leyes mismas, todo está en revolución —comenta un personaje de *El amigo Manso*—. No vivimos en época estable. Los fenómenos sociales, a cual más inesperado y sorprendente, se suceden sin tregua" (IV, 1278)¹².

Sin descuidar otros "firmamentos sociales", Galdós reivindica la *clase media*, la "más olvidada por nuestros novelistas", como protagonista —y antagonista— en sus novelas. En páginas admirables (*Fortunata y Jacinta, La de Bringas...*) recrea puntualmente la peculiar estructura vital e ideológica de esta clase hegemónica, "entremetida y tiránica", surgida de la descomposición de las dos clases "tradicionales": pueblo y aristocracia¹³. La serie de *Torquemada* ofrece numerosos exponentes de ese doble y peculiar proceso social: *descendente*, referido a la clase aristocrática que baja, y *ascendente*, de la clase plebeya que, "pasito a paso", se ha ido metiendo en la clase media, "que crece tanto, ¡ay dolor!, que nos estamos quedando sin pueblo" (*Torquemada en la hoguera*, V, 908).

El cuadro se completa con otros muchos pasajes en los que las críticas a la corrupción política, la farsa del "decoro familiar" o el obsesivo afán por mantener las "apariencias", alternan con otras sobre la inconsciencia y ruindad de las clases dirigentes o la falta de solidaridad con las clases menesterosas. Mención especial para su cruda descripción de una situación social de amplia tradición en la vida española: la "misericia

¹² Citamos por la edición de *Obras Completas* (Novelas) de Galdós, Aguilar, Madrid, 1970.

¹³ Vid. Faus Sevilla, P.: *La sociedad española del siglo XIX en la obra de Pérez Galdós*, Valencia, 1972.

disimulada", cuyo mundo moral y vital encarna paradigmáticamente Villamil, el funcionario cesante retratado de forma admirable en *Miau*.

Pero, además de un impresionante documento humano, estas páginas reflejan también el *compromiso* del autor, que cuestiona el estado social de cosas y se alza contra todo abuso social, político o religioso. Unas veces, de forma indirecta, mediante títulos y epígrafes cargados de intencionada ironía, como el que encabeza uno de los capítulos de *Fortunata y Jacinta*: "La Restauración, vencedora". Otras, con denuncias explícitas: aquí fustiga situaciones de injusticia social y delata al especulador o al que explota el trabajo ajeno; allí descubre los vicios y lacras del burgués o aristócrata, critica la corrupción administrativa o denuncia la falta de conciencia y de voluntad real de arreglar las cosas: indiferencia de los partidos políticos, "inercia" endémica de los funcionarios públicos, "hipocresía moral" de amplias capas sociales...

Un fragmento de *La desheredada* resume, entre la ironía y el sarcasmo doloroso, las iniciativas ciudadanas dirigidas "a la curación del cuerpo social", a raíz de una desgraciada pelea entre adolescentes:

"Tanta actividad, tanta charla, tanto proyecto de escuelas, de penitenciarías, de sistemas teóricos, prácticos, mixtos, sencillos y complejos, celulares y panoscópicos, docentes y correccionales, fueron cayendo en el olvido, como los juguetes del niño, abandonados y rotos ante la ilusión del juguete nuevo. El juguete nuevo de aquellos días fue un proyecto urbano más práctico y, además, esencialmente lucrativo. Ocupáronse de él juntas y comisiones, las cuales trabajaron tan bien y con tanto espíritu de realidad, que al poco tiempo se alzó grandiosa, provocativamente bella y monumental, toda roja y feroz la nueva plaza de toros" (IV, 1010-11).

En su crítica a ideas y valores "anticuados y consistentes" de la "vieja España", Galdós se muestra satírico, agresivo, sarcástico; pero esas críticas se alzan siempre sobre el "humus" generoso de la *perspectiva cervantina*, hecho de humor e ironía. El reconocimiento de la deuda con la "tradición cervantesca", presente en toda la producción galdosiana, adquiere especial intensidad en estas novelas¹⁴.

Al hilo de esa tradición, las descripciones más sombrías, de seres humillados, marginados, con nulas esperanzas de redención, cobran una luz suave y templada, hecha de la comprensión y simpatía con que el autor los contempla. Se aprecia, escribe F. Ayala, "su hondo sentido humano, su piedad profunda, muchas veces tornasolada en

¹⁴ P. e., los abundantes ecos de vocabulario y estilo en *La desheredada*: toponimia, retratos de personajes, "consejos" de Quijano-Quijada... Del mismo modo, *Halma* engarza con *Nazarín* y viene a ser la "segunda parte" de las andanzas del quijotesco sacerdote.

tierna ironía, hacia ese pueblo modesto, alegre y desdichado, cuyo destino conmueve desde el ángulo de su creador, no en sensibleras blanduras, sino con el estremecimiento que siempre produce la percepción del destino"¹⁵.

3. "OPTIMISMO" GALDOSIANO: EDUCACIÓN Y CAMBIO SOCIAL

Ya hemos indicado que en la novela galdosiana, especialmente en el período que estudiamos, alienta un afán renovador y reformista, que tiene mucho que ver con el "optimismo" radical de su autor y su fe en el verdadero "ser de la nación" ("las firmes entrañas del verdadero país", como se lee en *El amigo Manso*). "Lo real", que el autor intenta plasmar, no se reduce a lo material y sensible: hay algo más de lo que los sentidos nos dejan ver; y ese *algo más* ("jalón soñado", "norma para la realidad") resulta aquí esencial. Así, al detectar y denunciar las insuficiencias de la vida española, Galdós (a quien García Lorca llama "gran maestro del pueblo") se convierte en agente de insatisfacción y, por tanto, de cambio hacia una sociedad más justa y tolerante.

En momentos cruciales para el país, Galdós alza su voz para advertir a los españoles sobre los grandes conflictos sociales de su tiempo, e indicarles lo que han de hacer para superar las dificultades presentes y procurar un porvenir menos derrotista: "Trabajar y educarse". Lo postula no con acento individualista, sino con un marcado carácter social y nacional, del que deriva su parecido con el lema de Costa.

De ahí también su rechazo frontal a la farsa hipócrita del "igualitarismo" ("moneda falsa de la igualdad"), en contraposición a la única vía aceptable de ascenso social: "la escalera del mérito y el trabajo" (IV, 974). Ese lugar central que el trabajo ocupa en la propuesta galdosiana—"no hay honra como la del trabajo", afirma un personaje de *La desheredada*—, contrasta con la apatía y desvalorización en amplias capas de la sociedad española:

"¿Aquí? ¡Trabajar aquí!...Tú te has caído de un nido. En España no se recompensa el mérito. ¡Qué país!" (IV, 1089).

Sin embargo, para ser efectiva, esa "honra" requiere también dignidad, todo lo contrario de las penosas condiciones de trabajo y miseria que denuncia la novela citada. Galdós traslada al lector a un lugar oscuro e infra-humano: el taller de sogas donde trabaja *Pecado*

¹⁵ Op. cit., p. 109.

(13 años), hermano de Isidora: "un gran túnel...[que se pierde] en la indeterminada cavidad fría de un callejón tenebroso", en el que el "principal obrero" semeja un "ovillo animado y huso con pies". Perseguido por los guardias a raíz de una pelea, Pecado se refugia en una alcantarilla y vuelve a sentir miedo:

Dirigió la mente a ciertas ideas confusas de su tierna niñez; pero aquellas ideas estaban tan borradas, tan lejanas, que poco o ningún alivio encontró en ellas. De Dios no quedaba en él más que un nombre (...) su tía le hablaba poco de Dios, y el maestro de escuela le había dicho sobre el mismo tema mil cosas huecas que nunca pudo comprender bien. Las nociones de su tía y las palabras del maestro se le habían olvidado con el penoso trabajo del taller de sogas y aquella vida errante de juegos, raterías y miseria. (IV, 1009).

La acusación de Galdós es terminante: familia, escuela, sociedad... todos son culpables de la situación de *Pecado*. Pero el escritor tiene claro que se trata de un determinismo "externo": la animalización y degradación infrahumana no va ligada de forma irremediable a un supuesto determinismo hereditario, sino que está provocada por el mismo hombre, por una sociedad injusta y mal organizada. La novela prueba así el "optimismo extranaturalista" del escritor: "en su interior Galdós tiene una fe ciega en la educación y cree que estos niños no serían así si acudieran a las escuelas y estuvieran en un ambiente propicio"¹⁶.

En efecto: frente a una visión sombría y pesimista —"que viene a ser... una forma de pereza", dirá en 1900—, e impulsado sin duda por las ideas de educadores como Giner, Galdós mantiene viva una "reserva" de optimismo: su honda esperanza en la ciencia y en la educación como piezas básicas del proceso de transformación que ha de conducir al cambio social. Un cambio (de fuerte contenido ético) que debe iniciarse en el propio individuo y desde ahí extenderse al conjunto de la sociedad. La propuesta educativa resulta por tanto muy próxima a los planteamientos krausistas: cambiar al hombre para que cambie la sociedad.

Ciertamente, cuando Galdós recomienda una sólida educación para superar los males endémicos de la sociedad española, no se refiere a la mezquina realidad escolar de su tiempo, rutinaria y pedantesca, que critica abiertamente en títulos como *Miau* o *El doctor Centeno*. Esta última novela, por ejemplo, constituye de principio a fin toda una "experiencia educativa". Aunque se inicia en la escuela de

¹⁶ Bravo Villasante, C.: *Galdós visto por sí mismo*, Madrid, Magisterio Español, 1970, p. 155.

D. Pedro Polo, el tono irónico se hace presente en el título de los capítulos ("Introducción a la pedagogía" y "Pedagogía") que narran esa experiencia escolar, que nada tiene de pedagógica. Pero es que la educación, en el sentir del autor, no sólo ocurre dentro de la escuela (en el caso de la novela, tiene lugar "a pesar" de la escuela), sino sobre todo fuera de ella. Tal ocurre en las aventuras y desventuras del protagonista ("Celipín"), que encuentra en la calle y en los "trances aflictivos" los mejores maestros para instruirse en el "saber de la vida", y que al final de la obra cambia su nombre por el de "Aristóteles".

Al igual que otros pensadores de tradición "ilustrada" —y con sus mismas limitaciones—, Galdós es perfectamente sincero al creer que la denominada "cuestión social" es en gran medida una "cuestión pedagógica"¹⁷. Más que políticos y leyes, lo que el país necesita son unos "beneficios reconstituyentes" llamados "Aritmética, Lógica, Moral y Sentido común". La cuestión, pues, no es buscar "fórmulas" de botica para curar los males de la patria —cuya raíz es más cívica que política—, sino evitar que se produzcan. Ahí está la razón de ser de la *educación*, que el propio autor sitúa al principio mismo de *La desheredada*, al dedicarla "a los que son o deben ser sus verdaderos médicos: a los maestros de escuela".

Por lo demás, el programa de reforma *personal* que Miquis propone a Isidora ("mudar de aires", "entonarte con una enseñanza primaria", apreciar la "realidad de las cosas", "infusión de principios morales"...), responde a las ideas de regeneración moral y social que serán el tema central de sus últimas obras dramáticas. Tales "recetas" no sólo atañen al modo de ser de Isidora, sino al de muchos españoles anclados en un supuesto pasado glorioso, de espaldas a la "verdad de la vida" (el hombre, dice M^a Zambrano, es "criatura de verdad y no sólo de realidad"). Así, la recomendación de Miquis-Galdós encierra entre líneas una sabia exigencia de honda raigambre hispánica: aprender a vivir "nuestra" vida, y no una postiza o "prestada".

Aunque Galdós no pretende teorizar sobre cuestiones pedagógicas, su "optimismo" lleva implícita la idea del proceso educativo —siempre doloroso— como vía para alcanzar la plena *madurez personal*, que no excluya ninguna dimensión de la realidad humana; tratar de encontrar ese "equilibrio de sentimientos", que Galdós compara en algún momento al "ritmo suave de un vivir templado, deslizándose entre las realidades comunes de la vida, las ocupaciones y los intereses", un ritmo que es "como el pulso del hombre sano" (IV, 1068).

¹⁷ Galdós no supo ver que "la educación del pueblo es precisamente un problema político como otro cualquiera y, por tanto, debía ser una consecuencia de la revolución. No podía precederla..." (J. Casaldueño, op. cit., p. 27).

4. CONSIDERACIONES FINALES

En muchos aspectos, Galdós es un "adelantado" para la época. La amplitud y diversidad de su obra, junto a su extraordinaria potencia creadora, representan una meditación de "alto bordo" sobre la realidad viva de la España contemporánea ("meditatio Hispaniae", dice de ella G. Correa). De ahí que se proyecte sobre épocas y sensibilidades diferentes y podamos tomarla, casi ochenta años después de su muerte, como punto de reflexión sobre el presente y futuro de nuestra sociedad: Cada cual explorará en ella aquellos aspectos o parcelas que considere más significativos, buscando respuestas o aproximaciones a los problemas de su propio tiempo.

Galdós expresa de forma clara y reiterada su deseo de una sociedad moderna y renovada, marco de convivencia de todos los españoles. Pero, a la vez, es consciente de que los complejos problemas "humanos" surgidos del vivir social no admiten soluciones fáciles. Tal vez por eso, en lugar de intentar *demostrar* nada, su obra supone un ejercicio de *comprensión y tolerancia* hacia las flaquezas y miserias que resumen la condición humana: "El dolor me dijo que yo era hombre", dice Máximo en *El amigo Manso*. Lo que no significa que el autor abdique de su responsabilidad moral: si bien sugeridos de forma indirecta, sus juicios morales –en particular, su denuncia de la "doble moral"– son claros.

Aunque en su obra se entrecruzan ideas y planteamientos muy diversos, resulta evidente que Galdós confía en la perfectibilidad moral del hombre, tema al que dedica especial atención en estos años¹⁸. Sus personajes, aun aquellos que viven al borde del abismo, tienen siempre cierto "fondo moral" –consciente o inconsciente– capaz de redimirlos. Reflexión, educación, comprensión, amor..., pueden dar paso a una moral "social" auténtica, sustentada en un vislumbre utópico de justicia, libertad y solidaridad. Desde el nivel de la realidad familiar y cotidiana, las "parábolas" galdosianas nos introducen en un mundo ideal –aunque no menos "real"–, que afecta al destino mismo de los seres humanos:

No me contento con salvarme yo solo: quiero que todos se salven y que desaparezca del mundo el odio, la tiranía, el hambre, la injusticia; que no haya amos ni siervos, que se acaben las disputas, las guerras, la política (Nazarín, V, 1727).

¹⁸ "Galdós atribuye a la moral la fuerza fundamental de transformación de la sociedad", escribe José Luis Mora (*Hombre, Sociedad y Religión en la novelesca galdosiana (1888-1905)*, Univ. de Salamanca, 1981, p. 210).

EL KRAUSISMO EN EL JOVEN UNAMUNO: ANTAGONISMO Y SOLIDARIDAD

Paolo TANGANELLI

1. IMPASSE RACIONALISTA Y TRADICIONES "MENORES" (MÍSTICA Y HUMANISMO)

Bosquejar un horizonte hermenéutico en que se pueda encuadrar y comprender la actitud de Unamuno hacia el krausismo español, es una operación compleja por múltiples motivos, que requiere tanto una exacta contextualización del filosofar unamuniano en la encrucijada finisecular, como una cuidadosa investigación de sus raíces, de la profundidad histórica de sus respuestas a la circunstancia filosófica. Sin embargo, para hacerse una idea aproximada de los límites y de las características de su asimilación del ideario krausista, parece conveniente (aunque paradójico) que se empiece justo por dilucidar aquellas tradiciones "menores" que –frente a la modernidad postcartesiana– Unamuno, con tenacidad, intenta recuperar y actualizar. Tendríamos que señalar, entonces, que ya desde *En torno al casticismo* tuvo que oscilar, respecto a la doctrina krausista, entre un enjuiciamiento "silenciado" de su sólida vertebración idealista, y la patente celebración de su consonancia con aquel legado cultural español esbozado en la cuarta parte de este texto (más en su vertiente mística que en la humanista, aunque las dos apuntasen a una misma dirección final: fundamentalmente, la manifestación del carácter originario del *pathos* y la superación del dualismo razón/pasión)¹. Unamuno, por estas fechas, parece haber dado por concluido (con

¹ Cfr. "De mística y humanismo", *En torno al casticismo*, Espasa Calpe, Madrid, 1991, pp. 121-146 (se citará así: ETC). Es conocida la receta del Unamuno "casticista": abrirse a las corrientes europeas y ahondar, a la vez, en el estudio de la propia tradición. Más tarde opondrá estos dos caminos. Pero cabe destacar (como se intentará en estas páginas) que este Unamuno ya ve las limitaciones de todo proyecto filosófico "idealista" (su apertura parece referirse,

estruendoso fracaso) el periplo del "racionalismo armónico" en España, ya ni sombra de promesa ni de amenaza, y reservar en cambio sus elogios a la praxis krausista: al tolerante espíritu del pedagogismo institucionista, a su acción reformadora "desde abajo", a su redescubrimiento de los clásicos, al particular interés gineriano para la literatura mística, etc. A fin de cuentas, está claro que ni siquiera en sus momentos de mayor acercamiento al krausismo hubiera suscrito estas conocidas aserciones de Sanz del Río:

La razón y su ley es la facultad, fuente y autoridad en el conocimiento científico. Como tal le compete comprobar y juzgar todo lo que interesa al espíritu y afecta al corazón, sin ser intervenida ni impedida, ni turbada en sus funciones en la esfera de la ciencia por influencia, poder o fuente ajena de conocimiento²

Si para todo racionalismo, sea cual sea su matriz originaria, lo propio del hombre es exclusivamente lo racional, en la perspectiva unamuniana –al contrario– es siempre y sólo de un sentimiento de la vida del que brota el pensamiento: los sentimientos no turban el conocimiento de la razón porque son ellos mismos conocimiento –el más inmediato³. Esta subversión agónica del racionalismo que caracteriza al Unamuno maduro, pero que puede encontrarse *in nuce* ya en sus comienzos, seguramente "entronca con la corriente vitalista [...] del siglo XIX, a contrapelo a veces de la voluntad schopenhaueriana, del vitalismo axiológico evolucionista de Nietzsche, de la filosofía de Kierkegaard, de Dilthey y otros" –como nos asegura Jiménez Moreno⁴–; pero también parece tener algunas de sus raíces más profundas en la *manera humanista* de

más bien, a la *Völkerpsychologie*, a Taine, a poetas como Leopardi y Antero de Quental, etc.). También hay que admitir que su interpretación del humanismo, en dicho texto, tiende –desde luego– a resaltar su carácter "neoplatónico", y por tanto racional, aunque insista también en la importancia de su integración con la mística, señalando así una vía de superación del dualismo de *pathos* y *logos*.

² J. Sanz del Río, "Racionalismo armónico - definición y principios" en F. de Paula Canalejas, *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*, Cap. VII: "La escuela krausista en España", Madrid, Carlos Bailly-Baillière, 1872, pp. 150-151.

³ Entre la multitud de textos que se podrían citar a este respecto, cabe destacar "Sobre la filosofía española-diálogo", en *Obras Completas*, T. I. Escelicer, Madrid, 1966, pp. 1160-1170 (las *Obras Completas* se citarán con la sigla O. C., seguida por el número de tomo y página correspondientes).

⁴ Luis Jiménez Moreno, *Prácticas del saber en filósofos españoles - Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, E. D'Ors, Tierno Galván*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 76-77.

filosofar, recuperada sobre todo mediante Vico, Calderón y Cervantes (y tal vez no percibida claramente porque filtrada, a menudo, a través del legado filosófico romántico)⁵. Este "humanismo filosófico", latente —a nuestro juicio— incluso en el Unamuno "casticista"⁶, representa la más precisa medida de su distancia de todas las metafísicas fundadas, como la krausista, sobre el presupuesto de una razón universal. En contra del *a priori* lógico que "demuestra" el desplegarse de un constante progreso, Unamuno asume, desde tan tempranas fechas, que la sustancia de la historia no es un logos perfectamente inteligible, sino la misma tradición viva de un pueblo encarnada en sus libros eminentes y en sus correspondientes arquetipos "anímicos", es decir, en sus mitos y sus símbolos⁷, que condensan en sí tanto su pasado, como su

⁵ La hermandad de poesía y filosofía, sancionada por Schelling —y defendida por Unamuno—, corresponde, en cierta medida, al *continuum* filosofía-retórica del *grammaticus* humanista, así como el reconocimiento del fundamento mitológico del saber, y la consiguiente comprensión de la verdad en base al modelo de fruición de las obras de arte, puede relacionarse con la dilucidación humanista del talante filosófico de la fabulación y de la primacía del problema de la palabra respecto al del ente, etc. Debemos a los pioneros estudiosos de Ernesto Grassi el haber puesto de manifiesto el valor filosófico del Humanismo y la primacía del pensamiento metafórico respecto al racional (escolástico y postcartesiano). Para encuadrar el humanismo de Vico, cfr. la recopilación de artículos de E. Grassi, *Vico e l'Umanesimo*, Guerini e Associati, Milán, 1992. Para enfocar el legado filosófico romántico desde la perspectiva aquí esbozada y su pervivencia en el filosofar heideggeriano, cfr. S. Givone, *La questione romantica*, Laterza, Roma-Bari, 1992. Para matizar en qué sentido Cervantes y Calderón son dos de los autores del "Siglo de Oro" que recogen y llevan a cumplimiento la herencia y la problemática humanista, cfr. E. Hidalgo Serna, *Linguaggio e pensiero originario*, Guerini e Associati, Milán, 1992, pp. 44-45.

⁶ Este componente humanista se pone de manifiesto no en su interpretación del movimiento, que hace hincapié en el "prejuicio neoplatónico", sino en su mismo "método" de escritura: en el hecho —sobre todo— que confíe más en metáforas ingeniosas que en conceptos cristalinos y definiciones racionales (la afortunada imagen del mar vale más que todas las sucesivas —y a veces confusas— explicaciones de lo que es la intra-historia, ETC, pp. 49-50).

⁷ "La tradición es la sustancia de la historia", ETC, p. 49. Cuando escribió *En torno al casticismo* Unamuno usó la palabra "mitología" en un sentido mucho más limitado, y justamente para indicar algo contrario a las inclinaciones del espíritu castellano: "Pueblo fanático pero no supersticioso, poco propenso a mitologías" ETC, p. 95. Unamuno, en este período, prefería hablar de "símbolo" o "ideal". Así, en *El Caballero de la Triste Figura - Ensayo Iconológico* —O. C., I, pp. 911-925 (1ª ed., *La España Moderna*, Madrid, n. 95, noviembre 1896)— presenta a don Quijote como "símbolo" (p. 911) e "ideal mesiánico" del pueblo español (p. 917).

potencial desarrollo⁸. Esta postura tiene –entre otras– dos consecuencias fundamentales: (1) el hecho que Unamuno entienda su tarea como muy próxima a la del *grammaticus* de Angelo Poliziano, el filósofo/intérprete de textos que recurre a la fábula como instrumento y principio de filosofía⁹; y (2) que reivindique así una “lógica de la fantasía” análoga a la de Vico, al menos en el rechazo del método crítico cartesiano: no trata de deducir desde un *primum verum*, sino que busca ingeniosamente verdades originarias a partir de la visión de imágenes “arcaicas”.

De todas formas, cabe observar que “la identificación de *historia y razón*, que es el núcleo del evangelio de Krause”¹⁰, es inaceptable no sólo para el futuro rector de Salamanca, sino también para el mismo Giner, que, a raíz del fracaso de la Septembrina, aprende –según López Morillas– que “estos dos *modi cognoscendi* del fenómeno humano son antitéticos”¹¹. Forzosamente, el diálogo entre el fundador de la I.L.E. y el autor vasco se desarrolla –de acuerdo con el *Zeitgeist* finisecular– en un contexto problemático donde la pretensión racionalista de reconciliar de antemano, con fantasmagorías de abstracciones, el magma de la historia bruta, ya no tiene sentido alguno¹².

Volvamos, sin embargo, a en *En torno al casticismo*, el texto que, hasta la fecha, ha representado el principal punto de partida de todos

⁸ Por decirlo de una forma más concisa, en Unamuno (y como en él, en muchos otros, ya que no es ciertamente el único que empieza a mirar a don Quijote como a un fundamental paradigma del “espíritu castellano”) se da la sustitución del *a priori* lógico por un *a priori* mitológico. Pero, aun manteniendo una estructura “apriorística”, la subversión de la herencia post-cartesiana es manifiesta en el intento de llegar a la *verdad* de la tradición nacional de manera “extrametódica”, prescindiendo de la enjuiciada mediación racional: “Todos estamos mintiendo al hablar de regeneración, puesto que nadie piensa en serio en regenerarse a sí mismo. No pasa de ser tópico de retórica que no nos sale del corazón, sino de la cabeza”. M. de Unamuno, *La vida es sueño (Reflexiones sobre la regeneración de España)* en O. C., I, 940.

⁹ “anche le favolette che si lasciano alle vecchiarelle, possono esser tavolta non pure principio ma e instrumento di filosofia”. Angelo Poliziano, *Le Selve e la Strega*, ed. de I. Del Lungo, Sansoni, Florencia, 1925, p. 184 (citado por E. Grassi, *Potenza dell'immagine*, Guerini, Milán, 1989, p. 16).

¹⁰ J. López Morillas, *Racionalismo pragmático - El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, p. 40.

¹¹ *ibid.*

¹² “La crisis política de la Restauración era tan sólo el catalizador de una crisis cultural más profunda, que hermanaba a la generación del 98 con otras generaciones trágicas europeas”. P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta, 1996, p. 20.

los estudios del "krausismo unamuniano", por encontrarse aquí, amén de muchas vagas alusiones, dos explícitas referencias al racionalismo armónico. La más significativa es el conocido párrafo en que se sostiene la perfecta integración del "panteísmo krausista" con la "tradición eterna" española, o, más exactamente, con el "individualismo místico" castellano¹³. El modelo interpretativo manejado parece sencillo y manifiesto: el *pathos* místico, latente en el fondo de sus construcciones especulativas, *salva* este planteamiento filosófico de la aridez intelectual, de las pretensiones tiránicas de la *ratio*. Como se ha dicho, la actitud del Unamuno "casticista" es conciliadora y aboga por una superación del dualismo de *pathos* y *logos*, en la cual bien puede inscribirse esta caracterización de la "escuela mística" krausista. Refuerza esta hipótesis el hecho que la admiración profesada por el "gigantesco esfuerzo de Hegel" no le impida reconocer su fracaso justamente en el olvido de las "entrañas", de lo patético¹⁴.

Sin embargo, puede parecer problemático juzgar, desde la perspectiva de una descalificación encubierta del "idealismo" krausista, la otra referencia, en la primera parte de *En torno al casticismo*, a la renovación lingüística inducida por los barbarismos krausistas en España¹⁵. Como es sabido, reiteradamente, en *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno asume que toda lengua natural encierra una filosofía potencial: sosteniendo la necesidad de ahondar en el estudio del *sermo communis* y, a la vez, condenando las utopías racionalistas de llegar a fabri-

¹³ "Y es tan vivo en esta casta este individualismo místico, que cuando en nuestros días se coló acá el viento de la renovación filosófica poskantiana, nos trajo el panteísmo krausista, escuela que procura salvar la individualidad en el panteísmo, y escuela mística hasta en lo de ser una perdurable propedéutica a una vista real que jamás llega". ETC, pp. 125-126. Cfr. con lo que afirma D. Gómez Molleda a propósito del especial interés de Giner para la literatura mística en *Los reformadores de la España contemporánea*, C.S.I.C., Madrid, 1981, pp. 104 s.

¹⁴ Cfr. ETC, pp. 44-45. Como es evidente, estamos proponiendo una interpretación de este texto (y del hegelianismo unamuniano) que se coloca fuera de las directrices marcadas por el mismo Unamuno. De todas formas, es interesante reparar en lo que escribe en *La Libertad* el 31-X-1891: "en las concepciones gigantescas de un Hegel, el último de los grandes escolásticos, alienta el escolasticismo", en E. Bustos Tovar, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XXIV (1976), p. 223. Pero en la correspondencia con Valentí Camps escribe: "Mis doctrinas filosóficas (en el fondo hegelianas) he de exponerlas en mis Diálogos filosóficos" (en José Tarín Iglesias, *Unamuno y sus amigos catalanes*, Barcelona, Peñíscola, 1966, pp. 117-118, carta del 8-V-1900).

¹⁵ "Del mismo modo, a una invasión de atroces barbarismos debe nuestra lengua gran parte de sus progresos, verbigracia, a la invasión del barbarismo krausista, que nos trajo aquel movimiento tan civilizador en España". ETC, p. 47.

car un lenguaje artificial y algebraico para la discusión filosófica¹⁶. Semejante toma de postura parece invalidar la anterior defensa de los *barbarismos* krausistas, rebajándolos al nivel de estériles espejismos racionales. Pero no puede ser así, ya que entonces no los consideraba como términos científicos despegados de la realidad concreta y cotidiana. "Fue de moda –escribe en un artículo del 98 particularmente esclarecedor– burlarse del tecnicismo krausista aquí... y, sin embargo, en nuestra lengua común literaria se han hecho corrientes vocablos y giros que el krausismo implantó"¹⁷. Como se ve, para evaluar estos neologismos, Unamuno se basa en una norma de uso que nada tiene que ver con su transparencia intelectual: su vitalidad la prueba un hecho positivo, la acogida literaria. Y esta acogida sólo se entiende –desde su punto de vista– como consecuencia y confirmación de un feliz encuentro con la herencia mística, con las "entrañas" nacionales.

En resumen, la recepción unamuniana del krausismo se enmarca perfectamente en el cuadro de disolución de la metafísica idealista posterior al sexenio revolucionario¹⁸: por eso no basta señalar las fuentes krausistas de *En torno al casticismo* –como hace Orringer¹⁹–, sino que se tiene que reparar, a la vez, en su esencial fragmentariedad, en su despegue de las orientaciones del corpus dogmático de origen, y –por tanto– también

¹⁶ Cfr. *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 144-145, 279-280. En esta batalla coincide –significativamente– con J. L. Vives: cfr. E. Hidalgo-Serna, *Linguaggio e pensiero originario*, cit., passim. En ETC, antes se afirma que la ciencia tiene la necesidad de universalizar el lenguaje vulgar (pp. 43-44), pero luego se concluye que es imposible para ella, como para el arte, desligarse de las lenguas nacionales (p. 46). El Unamuno "casticista" no condena las pretensiones de discurrir "algebraico" –al contrario, admira el esfuerzo–, pero sabe que no es un camino viable.

¹⁷ "Oracions", por Santiago Rusiñol - I, O. C., III, pp. 1287-1290 (1ª ed., La Época, Madrid, 16 febrero 1898).

¹⁸ Cfr. D. Núñez, *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*, Tucur, Madrid, 1975, passim. Creemos, sin embargo, que la disolución del idealismo se debe no sólo al positivismo, sino también a un legado humanista latente en España, que vuelve a aflorar en destacados miembros de la Generación del 98 y en Ortega y Gasset (cfr. Francisco J. Martín, *Ortega y Gasset e la tradizione umanistica*, Tesi di Dottorato di Ricerca in Studi Ispanici, Università degli studi di Pisa, 1997).

¹⁹ Nelson R. Orringer, "El horizonte kraupositivista de *En torno al casticismo*", en VVAA, *El joven Unamuno en su época - Actas del coloquio internacional Würzburg 1995*, (ed. de T. Berchem y H. Laitenberger), Junta de Castilla y León, 1997, pp. 31-43. De esta meritoria pesquisa sólo se cuestionan las aserciones que suponen una evidente aceptación unamuniana de la "especulación metafísica de Sanz del Río" (p. 33).

en su "pérdida de identidad" y en el proceso de transformación semántica que se realiza en los textos unamunianos. Para que se pueda apreciar la autonomía del joven Unamuno respecto al sistema de Krause/Sanz del Río, se intentará profundizar su grado de apertura al racionalismo armónico (y de asimilación del mismo) anterior a *En torno al casticismo*, advirtiendo, sin embargo, que esta investigación preliminar podrá verse complementada sólo por un sucesivo esclarecimiento de cómo Unamuno tiende a seleccionar, usar y modificar los distintos "discursos" de sus principales interlocutores krausistas (Giner, Azcárate y Costa).

2. PRIMERAS REFERENCIAS AL KRAUSISMO

Generalmente se supone una recepción lineal del krausismo por parte de Unamuno: los primeros contactos, durante los estudios madrileños, cristalizarían sucesivamente en su madurez. Esta reconstrucción, a primera vista tan plausible, y ratificada por el mismo autor vasco a la vuelta del exilio²⁰, choca –sin embargo– con algunos testimonios inéditos que es preciso tener en cuenta.

Aunque hasta hoy no se haya publicado el cuaderno titulado *Filosofía lógica*, escrito en 1886 en la ciudad natal del autor²¹, es éste uno de los inéditos unamunianos más conocidos e investigados. La primera crítica al racionalismo armónico aquí contenida –ya señalada en su día por Zubizarreta²²– se refiere al lenguaje empleado por los krausistas españoles:

Del lenguaje sólo diré que he procurado usar vocablos corrientes y vulgares de nuestro castellano, y cuando no trato de explicarlos bien. El lenguaje es para mí muy importante. Un buen análisis del lenguaje daría de huelga á todos los tratados de lógica [...] Estoy convencido de que si todos habláramos el mismo idioma no discutiríamos jamás. Por eso cuido de la etimología. Da pena leer los tratadillos de nuestros krausistas. Uso de la terminología escolástica muchas veces porque ésa me han enseñado y con ella he discurrido²³

²⁰ "Vivió aquel Madrid lugareño... y lo vivió enfrascándose en libros de caballerías filosóficas, de los caballeros andantes del Krausismo y de sus escuderos" (O. C., I, pp. 951-952). Sin duda, –durante la etapa madrileña– hay una importante "confrontación" con el krausismo, que *justamente por eso* revistió un papel destacado en el proceso de formación de Unamuno.

²¹ "Filosofía lógica", Bilbao, 1886 (CMU, col. 8/12). Se citará así: FL.

²² Armando F. Zubizarreta, *Tras las buellas de Unamuno*, Taurus, Madrid, 1960, p. 27.

²³ FL, pp. 4-5. Recuérdese que el mismo Krause usaba un alemán *sui generis*, plagado de sufijos y prefijos, para eliminar de sus giros toda palabra de

Como se ha visto, la opinión unamuniana sobre los tecnicismos krausistas sufre un cambio de 180° en los años sucesivos, a la vez que se afianza un rechazo cada vez más claro de esta "terminología escolástica" con la que el joven Unamuno se vio forzado a empezar su aventura filosófica. El segundo apartado de este cuaderno, titulado "El punto de partida" –igual que el segundo capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*–, examina y trata de confutar los "principios" adoptados por otros filósofos (los escolásticos, Descartes, Hegel, Fichte, Krause, Spencer), para asumir como nuevo fundamento la evidencia positiva de los hechos sensibles. Y es aquí donde hallamos un nuevo ataque al krausismo, mucho más contundente que el primero, por referirse al contenido teórico y no tan sólo a su forma de expresión:

Fichte y Krause redujeron el principio de Descartes a un puro hecho de conciencia, Fichte a su yo=yo, una perogrullada que a nada conduce, y Krause a la intuición primitiva del yo. Pero mal que le pese a Krause y todos los krausistas anterior a la intuición del yo como ellos dicen es la intuición del no-yo. El niño primero conoce el mundo externo que conocerse como yo, cuando se nombran en los primeros años se nombran por su nombre de pila, no dicen "yo he hecho esto", sino "fulanito ha hecho tal cosa"²⁴

Unamuno, para criticar los cimientos del racionalismo armónico, hace hincapié en una norma de uso lingüística, y por eso también alude, algunas líneas más abajo, a los trabajos sobre el indoeuropeo de Theodor Benfey y Franz Bopp, y a la teoría según la cual "el pronombre yo [del sanscrito] deriva de un pronombre de tercera persona"²⁵. Aunque para explicar los presupuestos de este enjuiciamiento puede ser útil recurrir ante todo al positivismo etnopsicológico, es posible divisar también, implícito en él, el postulado básico del humanismo filosófico así como Grassi lo ha dilucidado: reconocimiento de la primacía del problema de la palabra con respecto al de los entes, y –como consecuencia de esto– primacía de la palabra poética, metafórica, ingeniosa, del *sermo communis*, respecto a la "definición" racional capaz de expresar sólo lo ya encontrado, lo dado.

origen greco-latina. Unamuno, en octubre de 1891, en los artículos de la serie *Un nocediano desquiciado*, descalifica el estilo de Gil y Robles comparándolo al krausista: cfr. Eugenio Bustos Tovar, "Sobre el socialismo de Unamuno", *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, XXIV (1976), pp. 210-211.

²⁴ FL., p. 37.

²⁵ FL., p. 38. En el archivo unamuniano se conserva, de F. Bopp, esta traducción: *Grammaire comparée des langues indo-européens*, 2ª ed., T.V, París, Imprimerie Nationale, 1857 (col. CMU: U-66-70).

También en otro cuaderno de 1886, el *Programa de Psicología, Lógica y Ética*²⁶, se encuentra más de una vez el nombre de Krause, en alusiones fácilmente aclarables si se colacionan con *Filosofía Lógica*²⁷; pero es especialmente interesante una anotación que se lee en una de las hojas que Unamuno pegó al final de este cuaderno:

Lecc.[iones] 35 y 40. En éstas incluyo crítica de doctrinas krausistas no porque dé importancia al krausismo, que abortó en la patria de su autor y tuvo una vida de invernadero en Bélgica y en nuestra España, no porque crea a este sistema nada original, sino por los resabios y restos que ha dejado entre nosotros.

En otro cuaderno, escrito posiblemente en torno a 1888 y —de todas formas— seguramente anterior a diciembre de 1891, topamos con una nueva referencia y un nuevo ataque al krausismo, esta vez mucho menos académico, aunque, tal vez, lo que haya que destacar de este párrafo tan violento y sarcástico, sea, ante todo, la ausencia de una seria confrontación con el sistema krausista, reemplazada por agrias consideraciones de carácter meramente personal y anecdótico:

¡Ah! pueblo imbécil, que ahuecas la voz y te pones barba postiza para decir una perogrullada y que cuando por casualidad dices algo hondo lo aprendiste de fuera, y lo dijo antes que tú cualquier bárbaro del Norte barroco, chocarrero, groserote, entre bromas de plomo y lleno de cerveza. Más filosofía encierran Rabelais, Swift, Sterne, Juan Pablo o Heine, uno sólo de ellos, que todos tus teólogos, más o menos disfrazados, porque no tienes más que teólogos. ¡Qué excelente humorista podría resultar D. Francisco Giner si supiera emborracharse con cerveza! ¡Qué soberano humorista el imbécil de Sanz del Río si además de quitarse el resonador y la barba postiza, hubiera dejado de ser Sanz del Río!

En D. Nicolás se ha perdido España un gran actor trágico, hubiera estado inimitable en papeles de héroe romano, Régulo o cosa parecida²⁸.

²⁶ "Programa de Psicología, Lógica y Ética" —CMU 8/13—. Debajo del título se lee: "Bilbao, abril de 1886".

²⁷ Así, por ejemplo, en la Lección 35ª se lee "Yo y no yo; Descartes, Fichte, Krause" (p. 25).

²⁸ Se lee en las pp. 19-20 de un cuaderno sin título —col. CMU 3/26—. Ya que habla del amigo Julio Guiard en las pp. 26, 27 y 30, el cual murió en diciembre de 1891 (cfr. *Julio Guiard*, O. C., VIII, pp. 185-187), con toda probabilidad el fragmento en examen se escribió anteriormente. En estas páginas Unamuno comenta una clase de psicología dada por Guiard. Guiard ganó las oposiciones a la cátedra de Psicología, Lógica y Ética del Instituto Bilbaíno a las que Unamuno mismo se presentó (1888): cfr. E. Salcedo, *Vida de don Miguel*, Anaya, Salamanca, 1970, p. 50.

Tal vez, en este fragmento, Unamuno no quiera atacar directamente al krausismo, sino más bien a la escolástica (como en la novela *Amor y pedagogía*²⁹). El racionalismo tomístico (España no tiene "más que teólogos") y no tanto el racionalismo armónico –aunque éste también, inevitablemente, se apoyara sobre una sólida "teología racional"³⁰. El tono no es respetuoso, claro está, a Sanz del Río se le llama "imbécil" y a Giner se le aconseja que se emborrache. Pero lo más curioso es que se citen como modelos filosóficos alternativos a unos *literatos*, cuyas obras cultivan aquel humorismo que tanta falta le haría, en opinión de Unamuno, a las dos figuras más eminentes del krausismo español. Incluso Nicolás Salmerón sale malparado de la comparación, es un actor (*hipokrités*) trágico (le falta humorismo): un Régulo cualquiera. La predilección de Unamuno por esos literatos y por una forma de decir "humorística", no definitoria como requiere, en general, el lenguaje científico, manifiesta ya una actitud claramente "anti-racionalista" (antitomista y anti-cartesiana), y –aunque el joven Unamuno acaso no lo entendiera exactamente así– parece configurarse como una reivindicación del ideal del *grammaticus* de la filosofía humanista, con la consiguiente teorización de la inseparabilidad entre discurso retórico (literario) y filosófico. De todas formas, para entender las *razones* de este desahogo y su animosidad, es conveniente acudir a lo que afirma Cerezo Galán del autor de *Filosofía lógica*: "Es evidente que el hegeliano-positivismo en que se embarca el joven Unamuno, a diferencia del krauso-positivismo, no dejaba espacio alguno para el tema de Dios"³¹.

Pero el fragmento citado nos dice mucho más: Unamuno, en este pasaje colérico, parece enjuiciar la misma posibilidad de una filosofía española al afirmar de su pueblo que: "cuando por casualidad dices algo hondo lo aprendiste de fuera, y lo dijo antes que tú cualquier bárbaro del Norte". Sobra recordar que también el krausismo fue "aprendido de fuera". Y, por supuesto, tampoco hace falta subrayar la distancia que separa este Unamuno que no ve en España una tradición claramente filosófica (y que por tanto se limita a identificar la filosofía moderna con el rumbo del racionalismo post-cartesiano), del que, en el diálogo *Sobre la filosofía española*³² (1904), hablará de la

²⁹ Cfr. R. Díaz Peterson, "Amor y Pedagogía, o la lucha de una ciencia con la vida", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 384, 1983, pp. 549-560.

³⁰ Cfr. F. Martín Buezas, *La teología de Sanz del Río y del krausismo español*, Gredos, Madrid, 1977.

³¹ Cerezo Galán, *Las máscaras*, cit., p. 149.

³² *Sobre la filosofía española - diálogo*, O. C., I, Escelicier, pp. 1160-1170 (1ª ed., *La España Moderna*, año XVI, nº 186, Madrid, junio, 1904, pp. 28-42). Unamuno escribió, en 1903, un texto para la velada en honor de Ángel Ganivet,

necesidad de tamizar una filosofía nacional en la mística y en los más universales símbolos de su literatura, apuntando, de nuevo, al sincretismo literatura-filosofía³³ —aunque esta misma postura, como se ha señalado, también puede vislumbrarse *in nuce* en el párrafo examinado (los modelos literarios son, a la vez, filosóficos).

En resumidas cuentas, y al margen de esta confusión de planteamiento, este fragmento inédito atestigua que Unamuno, en torno a 1888, no se reconocía en el intento filosófico de los krausistas, y que, al contrario, le achacaba algunas graves deficiencias: (1) se había traído de fuera, no era fruto directo de una tradición filosófica española que, de todos modos, entonces no lograba ver, y (2) se podía divisar cierta “teatralidad”, cierta falta de espontaneidad —no queremos decir de sinceridad— en algunos krausistas: Nicolás Salmerón es un actor y Sanz del Río parece representar el papel de sí mismo con la “barba postiza” y el “resonador”.

El testimonio de esta desconfianza es algo hasta hoy ignorado, cuya relevancia tal vez no sea excesiva (pertenece a un texto inédito que, desde luego, no tiene ningún eco en las obras publicadas, a un cuaderno de apuntes, a un diario, de cuya circunstancia de escritura sabemos demasiado poco). Pero, comparado con los elogios del krausismo de *En torno al casticismo* (1895), nos permite constatar y medir la extrema importancia que revistió el inicio de la docencia universitaria, además de algunos episodios de estos años como, en particular, el enfrentamiento con el obispo Cámara, cual ocasión privilegiada de acercamiento y reconsideración del programa pedagógico krausista. Y Unamuno, en carta a Clarín, reconoce, sobre todo, el valor que para él

que leyó Ortega y Gasset, titulado “Ganivet, filósofo” (O. C., III, pp. 1090-1093), en el cual se leen muchas afirmaciones cargadas de ecos de la polémica de la ciencia española más reciente: “Dicen que podrá haber filósofos españoles, pero no hay una filosofía española. Y no la hay, no, fuera del sentido vulgar que suele darse al vocablo, al decir, v. gr., que aceptamos nuestra derrota con mucha filosofía”. Rafael Urbano, presente en la velada, escribió una carta a Unamuno, sin fecha (col. CMU: U/37), donde afirma: “Para mis adentros protesté varias veces al *oírle a Ud.* afirmar que no tenemos filosofía. Si; eso me parece injusto, y conste que no me acuerdo de Vives ni de Gómez Pereira, muy inferiores a los verdaderos filósofos españoles [...] Ganivet que negaba la existencia de la filosofía española igual que Ud. es un filósofo español como Ud. mismo”. Unamuno dedica su diálogo *Sobre la filosofía española* justamente a Rafael Urbano.

³³ Aquí Unamuno pide un notable ensanchamiento de la noción tradicional de filosofía desde presupuestos básicamente etnopsicológicos, ya que afirma: “la filosofía es la visión total del universo y de la vida a través de un temperamento étnico” (“Sobre la filosofía española - diálogo”, *op. cit.*, p. 1161).

tiene la amistad de Dorado Montero: "renunciaría a leer ciertas cosas... si viviera en comunión de ideas con quienes pudieran darme la sustancia de ellas. Hay órdenes del pensamiento en que me ahorro el trabajo de seguir el hilo literario (que sabe usted cuan penoso es), porque en nuestros paseos me pone Dorado al tanto de él"³⁴. Además, es probable que muchos de los artículos no firmados ni siquiera con seudónimo de *La Libertad y La Democracia* los escribiera Unamuno. Y no es infrecuente, en estas columnas, encontrar apasionadas defensas del krausismo, a veces cargadas de cortante ironía como ésta:

Efectivamente, la culpa de que los anarquistas hagan atrocidades la tienen los liberales, impíos y filósofos modernos... ¿Dónde, sino en Krause, han hallado nuestros dinamiteros su inspiración?³⁵

Sin embargo, en otro artículo sin firma aparecido ocho días antes en la misma sección de *La Democracia* —"Plumazos y borrones"—, se sostiene también la disolución del movimiento y su reducción a un estado larvario de supervivencia:

El krausismo tuvo en algún tiempo verdadera importancia en España y Bélgica; dio toda su vida, y de ella sólo quedan despojos amojamados e infecundos rodando por oscuras y retraídas existencias universitarias³⁶

Aunque no se pueda reconducir ninguno de estos dos fragmentos directamente a la pluma unamuniana, se prestan muy bien para trazar la posible y cautelosa "deriva" hacia el reformismo krausista que Unamuno debía experimentar por aquellas fechas.

En resumen, el primordial contacto con el krausismo, durante los estudios de Madrid, no tuvo que ser tan bueno y tan fundamental como, en un principio, cabía suponer: lo único cierto es que sólo en *En torno al casticismo* Unamuno muestra una clara aproximación

³⁴ Menéndez Pelayo-Unamuno-Palacio Valdés-Clarín, *Epistolario a Clarín*, (ed. de A. Alas), Ediciones Escorial, Madrid, 1941, p. 66 (carta del 2-X-1895).

³⁵ Artículo sin título en la sección "Plumazos y borrones" de *La Democracia* - diario político, libertario y de noticias, Salamanca, nº 101, 11-IV-1892. Eugenio Rodero, el protagonista de *Nuevo Mundo* (ed. de L. Robles, Trotta, Madrid, 1994), dice de sí: "Yo era un pobre loco de la peor especie, de los revolucionarios pacíficos, de los anarquistas antidinamiteros" (p. 63, ms p. 89).

³⁶ *La Democracia*, Salamanca, nº 93, 3-IV-1892, p. 2. En los artículos de la serie *Un nocediano desquiciado* Unamuno comenta y repite varias veces esta expresión de Gil y Robles: "nuestra retraída y oscura existencia universitaria" (en E. Bustos Tovar, *op. cit.*, pp. 209-211, 217; recuérdese también que aquí Unamuno define el estilo del integrista salmantino como próximo al krausista).

a los ideales institucionistas, y que parece ser de 1891 a 1895 cuando fragua aquella positiva valoración de la acción krausista que mantendría luego a lo largo de toda su vida.

Produce un efecto extraño, de desorientación, la comparación de la última inédita y denigrativa referencia al krausismo con las muchas manifestaciones recíprocas de apoyo y estima que se pueden extraer de la correspondencia entre Unamuno y Giner³⁷. Como botón de muestra de la actitud del Unamuno maduro, se puede considerar una de sus últimas declaraciones públicas, el discurso de agradecimiento que pronunció cuando se le nombró ciudadano de honor de la República. Uno de los borradores de este discurso resulta incluso más halagador que el texto definitivo, ya que Unamuno llega a definir a Cossío no sólo como "apóstol", igual que en la versión final, sino también como "continuador de la obra de aquel santo varón que fue Don Fr. Giner de los Ríos"³⁸. La historia de esta rectificación con respecto a Giner —de aspirante borracho a santo— es también la historia de una metáfora: aquélla del "hombre nuevo", centrada sobre un ideal laico de sacerdocio y perfección moral, muy familiar entre los krausistas. En cierto sentido, no era casual ni excesivo el elogio de 1935 (a Cossío y a Giner), reflejaba, al contrario, una deuda que tenía el filósofo vasco con los institucionistas (aunque, desde luego, no sólo con ellos): la transmisión y la matización de una metáfora en que se cifrarían las aspiraciones de toda una época.

3. LA METÁFORA DEL "HOMBRE NUEVO":

NUEVO MUNDO Y EL PEDAGOGISMO KRAUSISTA

Después de bien lavado iba a misa sin falta, a buscar el hombre nuevo que pide el Evangelio. Poco a poco el hombre nuevo venía; y por vanidad o por fe creía en su regeneración todas las mañanas aquel devoto del Corazón de Jesús.

Leopoldo Alas "Clarín", *La Regenta*

Nelson R. Orringer sostiene que el horizonte de *En torno al casticismo* es sustancialmente "krausopositivista". Pero, acaso, aún más interesante, para medir el impacto del discurso krausista sobre

³⁷ Cfr. D. Gómez Molleda, *Unamuno "agitador de espíritus" y Giner. Correspondencia inédita*, Madrid, Narcea, 1977.

³⁸ M. de Unamuno, *Palabras de agradecimiento al ser nombrado Ciudadano de honor de la República*, en 1935, O. C. IX, pp. 458-461. El borrador mencionado es un texto inédito de 9 folios (colocación en la CMU: 9/3).

Unamuno y para averiguar, a la vez, cómo el filósofo vasco lo transforma, puede aducirse *Nuevo Mundo*³⁹, una novela corta que empezó a escribir justamente en 1895, donde parece dibujar, a su manera, el rostro del "hombre nuevo" español pedido a gritos por Giner. En el sentido, por lo menos, que su interpretación de cómo debería renovarse tanto la sociedad española como el hombre moderno tout court, parece guardar, en este proyecto, coincidencias significativas –aunque no definitivas– respecto a la perspectiva gineriana⁴⁰.

La primera de estas coincidencias, tal vez la más relevante, es la concepción "armónica" de la relación entre ciencia y fe profesada por Rodero, el protagonista de la novela, tan lejana del bien conocido agnismo trágico del Unamuno maduro, como también de algunos testimonios anteriores. En el inédito "cuaderno XXIII", por ejemplo, también escrito, con toda probabilidad, en 1886 –como *Filosofía lógica*–, se pueden leer muchas afirmaciones de este talante: «¡Valiente ciencia humana que sólo sirve para matar al ideal y hacer conciente la locura! Y tanto estudiar, tanto experimentar y observar tanto, para no alcanzar un átomo más de dicha, si no es el fuego del amor propio y la soberbia que abrasa y seca y nada más»⁴¹. Las anotaciones de este cuaderno anuncian la postura anti-positivista, de denuncia del progreso técnico, que Unamuno adoptará claramente después de 1897 (bastante difusa –por otro lado– en la literatura de la época⁴²). La tesis de la conjunción

³⁹ M. de Unamuno, *Nuevo Mundo*, cit. (se citará así: NM).

⁴⁰ También en otras obras de ficción se refleja la apertura unamuniana al pedagogismo krausista. Se puede leer bajo esta luz, por ejemplo, *El maestro de Carrasqueda*, un cuento del primer rectorado donde se traza el retrato de un "maestro ideal" bajo cuyo iluminado magisterio florece el espíritu de "don Ramón Quejana, a quienes muchos le llaman el Rehacedor" (Unamuno, "El maestro de Carrasqueda" en *Cuentos*, T. I, ed. de E. Paucker, Madrid, Minotauro, 1961, p. 113). ¿No parece, el "Rehacedor" unamuniano, la contrafigura de "el cirujano de hierro" de Costa?

⁴¹ CMU (col. 3/27), la cita en cuestión se lee en la p. 14.

⁴² Por ejemplo, para citar una novela publicada justamente en 1895, en Nazarín de Galdós se lee: "No sé más, sino que a medida que se avanza lo que ustedes entienden por cultura, y cunde el llamado progreso, y se aumenta la maquinaria, y se acumulan riquezas, es mayor el número de pobres y la pobreza es más negra, más triste, más displicente" B. Pérez Galdós, *Nazarín*, Alianza, Madrid, 1986, p. 25. La crítica unamuniana, de todas formas, está más cerca de la postura "anti-ilustrada" de Leopardi: "Si todos estamos condenados a volver a la nada, si la humanidad es una procesión de espectros que de la nada salen para volver a ella, el aliviar miserias y mejorar la condición temporal de los hombres no es otra cosa que hacerles la vida más fácil y cómoda, y con ello sombría la perspectiva de perderla; es la infelicidad de la felicidad" H. Benítez, *El*

armónica de fe y ciencia⁴³, sostenida en *Nuevo mundo*, parece constituir –por tanto– una posible muestra de la influencia que el krausismo pudo llegar a ejercer en los primeros años de docencia unamunianos.

Uno de los fundamentales preceptos que enseña Eugenio Rodero, el hombre nuevo de vuelta del Nuevo Mundo (en sentido metafórico, obviamente, además que geográfico, ya que al regresar Rodero de las Américas se nos comunica que es “otro hombre”⁴⁴), es justamente éste: “Ya lo sabes, ciencia, ciencia, verdadera ciencia, realidad, mucha realidad viva y que la moral brote en cada uno, la suya, al encarnar la realidad en el alma”⁴⁵. Si estas palabras que Eugenio dirige a su discípulo anónimo, el narrador de su historia (su evangelista), pueden dejar lugar a dudas, lo que el mismo Rodero “escribe” en un breve y concitado ensayo, que el narrador decide publicar al final de su historia, como *exemplum* de sus ideas revolucionarias, desde luego las aclara todas:

¡Verdad desnuda siempre, crean o no los prudentes que viene al caso, y fe, fe viva, la fe que crea dogmas vivos, que los fomenta, los enciende y los reduce a cenizas para en su fuego y de sus pavesas crear

drama religioso de Unamuno, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1949, p. 259 –cfr. con la carta a J. Arzadun del 30-X-1897 en M. de Unamuno, *Epistolario americano (1890-1936)*, ed. de L. Robles, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1996, p. 42-. La fuente de estas referencias epistolares es, desde luego, el *Diario íntimo* (Alianza, Madrid, 1986, p. 101): “¡Hacer a los demás más felices, para que esa mayor felicidad ante la perspectiva del anonadamiento les haga más infelices! La cosa es clara; si la humanidad prigrasa en cultura, en facilidad y agradabilidad de vida, si se hacen los hombres más accesibles a los encantos del arte y de la ciencia, y con ello refinada la cultura y sensibilizada la conciencia se hace más sensible y clara la percepción de la nada, los hombres se harán más infelices con su propia infelicidad. Cuanto más grata y dulce y encantadora la vida más horrible la idea de perderla..., la infelicidad de la felicidad, el spleen desolador, la noia del pobre Leopardi”.

⁴³ “No hay mayor vaciedad que la de repetir que nació la ciencia del natural deseo de saber; no, nació de las argucias para vivir a costa del prójimo, de las necesidades de comer en el mejor caso. ¡Cuán pocos comprenden la santa esencia de la ciencia pura! Ignóranla los imbéciles que van extasiados en una locomotora burlándose de los filósofos, los que se asombran del fonógrafo y desprecian la metafísica”. NM, p. 66 (ms, p. 104). Obsérvese con cuánta agudeza Unamuno escinda, en este texto, la “ciencia pura” de la técnica. En cambio, cuando, en contra de Ortega, sostiene la tesis paradójica del “¡Qué inventen ellos!”, Unamuno está atacando ante todo la técnica (que para Ortega representaba, como es sabido, una ortopedia necesaria para aquel animal enfermo y alienado que es el hombre).

⁴⁴ “Sus sentimientos habían cuajado y formado compacto músculo sobre la osamenta de sus conceptos. Parecía otro hombre”. NM, p. 59 (ms, 74).

⁴⁵ NM, p. 62 (ms, p. 88).

otros nuevos y vivos, fe, fe sin caparazón dogmático, fe libre, ardiente! Y fe sobre todo en la realidad, en la ciencia que guía, en la sabiduría que salva. ¡Ciencia además, santa ciencia! El estudio es la oración del verdadero hombre, del hombre de la verdad; conocer es amar. Y la santa ciencia es el conocimiento colectivo, la conciencia del alma total humana⁴⁶.

No estará de más recordar que Unamuno está matizando sus consideraciones principalmente en sentido etno-psicológico, ya que "la santa ciencia es el conocimiento colectivo, la conciencia del alma total humana". La ciencia aquí reclamada, la que puede descubrir el "espíritu castellano" y que resulta plenamente compatible con la fe, es, ante todo, la *Völkerpsychologie* de Steinthal y Lazarius (y no el darwinismo, por ejemplo, que tan honda huella igualmente dejó en su pensamiento). También en la conclusión del ensayo de Rodero/Unamuno se insiste sobre este aspecto:

La ciencia de los siglos baja en lenta sabiduría a los abismos del alma popular [...] Se nos abre a la conquista un mundo nuevo, de inexploradas selvas vírgenes, en que habita la veracidad indiscreta, hay que quemar las carcomidas naves que nos han traído del viejo, porque lo eterno de él somos nosotros⁴⁷.

Otro importante punto de contacto entre *Nuevo Mundo* y el idealismo krausista es la afirmación de la superioridad de la historia íntima respecto a la historia exterior: "Krause —escribe Jongh-Rossel— establece una división entre historia externa e historia interna, considerando que es ésta la verdadera. Esa interpretación supone un ideal de futura perfección humana en el que las crisis son efímeros paréntesis"⁴⁸. Por supuesto, la teorización de esta primacía —cuyo abolengo es, de todas formas, genéricamente romántico— ya se encuentra en *En torno al casticismo*, con la aguda distinción entre historia e intra-historia. Pero la diferencia, lo que nos muestra *Nuevo Mundo* como un momento esencial —y en cierto modo superior a *En torno al casticismo*— es que aquí no se teoriza solamente, se aplica también; antes se enuncia el principio, en el comienzo del relato, y luego se lleva a la práctica. Escribe el narrador para introducir la historia de Rodero:

Mi empeño, tal vez no alcanzado, ha sido no referir los pasajeros sucesos de su vida sino en cuanto dieron origen, fomento o asiento a los

⁴⁶ NM, p. 72 (ms, pp. 131-132)

⁴⁷ NM, p. 72 (ms, pp. 134-135); la cursiva es nuestra.

⁴⁸ E. M. Jongh-Rossel, *El Krausismo y la generación del 98*, Albatros Hispanofilia, Valencia, 1985, p. 163.

estables hechos de su alma. Lo eterno de ésta es lo que quisiera fijar aquí. La vida interior se hace más movida y dramática cuanto más la exterior se uniformiza y al parecer empobrece⁴⁹.

Justamente en la *aplicación* del principio, como se señalaba, estriba la importancia de *Nuevo Mundo*, en el hecho que no teorice un "hombre nuevo", sino que lo enseñe obrando. Así esta metáfora deja de ser un término abstracto de referencia. Pero a la vez, como es fácil observar, *la pérdida de abstracción es también una pérdida de racionalidad*: el hombre nuevo de Unamuno nace, no de un plan racional que marcaría *ab origine* el progreso histórico de la humanidad, sino de un proyecto poético, de un conato mitológico, que pretende superar las limitaciones y el control de la *ratio*.

Otro paralelismo entre la historia de Rodero y las vicisitudes de muchos krausistas españoles es consecuencia de su heterodoxia y su radical anti-dogmatismo. Quizás la radicalidad religiosa del joven Eugenio Rodero sea incluso más arriesgada que el panenteísmo krausista, ya que "quería profesar las religiones todas, creer todos los credos, sentir desde la tosca emoción del salvaje ante el fetiche hasta el íntimo anhelo místico del ateo que lo es por llevar a Dios en la médula del alma"⁵⁰. Por supuesto, a Rodero le pasa lo mismo que a los intelectuales krausistas, los "tradicionalistas" no entienden su intento de llegar al núcleo de una religiosidad pura, y le acusan de ateísmo:

Recuerdo a este propósito que hablando un día con uno de nuestros amigos hubo de decirle éste: «Pero tú eres ateo?». Miróle Eugenio con sus ojazos serenos y hundidos y respondió lentamente: «¿Ateo...? ¡No!» Cuando quedamos solos me dijo: "Sé lo que entienden por ateo y eso que ellos entienden no soy, decirle que sí habría sido mentir...— callóse un momento— ¿mentir? ...debía haberle dicho que sí y creyera lo que creyese... peor para él... ateo, ateo. ¿Qué quiere decir ese mote? ⁵¹

Aunque, como se ve, falten elementos para comparar el talante religioso krausista con el fervor de este personaje, es evidente que Rodero tenía los mismos enemigos que Canalejas, Sanz del Río, Salmerón, etc.

Dejando de lado otras coincidencias de menor alcance⁵², se puede sintetizar esta perspectiva afirmando que parecen confor-

⁴⁹ NM, p. 43 (ms, pp. 2-3) ???

⁵⁰ NM, pp. 56-57 (ms, pp. 63-64)

⁵¹ NM, p. 60 (ms, p. 77)

⁵² Por ejemplo, el concepto krausista de organicismo social pudo inspirar la idea de "sociedad cenobio" del *Diario íntimo* (cit., p. 84) - que, de todas formas, es también una clara laicización de la apocatástasis Paulina.

marse a criterios "filo-krausistas" tanto el enfoque narrativo de la novela –dilucidación de una historia íntima, donde las crisis externas son etapas del crecimiento espiritual del protagonista–, como la construcción de dicho personaje, definido por un factor de coherencia interno (concepción armónica de ciencia y fe) y por uno externo (rechazo de los prejuicios tradicionalistas y del intelectualismo ambiente que tanto aborreció también Giner). Pero justamente este personaje paradigmático, este "hombre nuevo", representa, al mismo tiempo, tanto el *trait d'union* como el metro que mide la distancia entre Unamuno y Giner. En el terreno de esta metáfora vital se cruzan sus trayectorias: se encuentran y se separan.

D. Gómez Molleda ha llamado la atención sobre la "*especial conciencia mesiánica*"⁵³ de la cual Unamuno haría alarde después de su nombramiento a rector, por constituir ésta un impulso fundamental en su diálogo con el fundador de la I.L.E.. Pero se equivoca la ex-directora de la Casa-Museo Unamuno al suponer que esta idea de misión –como también la define– fragüe durante el primer Rectorado, que sólo pudo representar un medio extraordinario para llevarla a cabo, visto que el mismo Rodero manifiesta ya esta enardecida actitud reformadora. Ésta es la razón de su vida, por la cual llega hasta el sacrificio:

La lenta fiebre que iba consumiéndole poco a poco le infundía ánimos de un sostenido apostolado, y yo procuraba aislarlo apartándole de las gentes porque lo mismo era entrar en conversación con ellas que animarse al punto en destruirles prejuicios tradicionales arraigadísimos⁵⁴.

Rodero es un mártir a quien matan los mismos que pretende educar y regenerar:

Me han matado todos esos imbéciles que me querían en ese mundo que no es de nadie y en que ellos creen que viven. Yo era un pobre loco de la peor especie, de los revolucionarios pacíficos, de los anarquistas antidinamiteros, de los que se conducen con toda regularidad moral⁵⁵.

Después de su muerte, será la biografía que prepara su anónimo amigo, su peculiar evangelio, lo que tal vez pueda proseguir esta obra pedagógica:

⁵³ D. Gómez Molleda, *Unamuno "agitador de espíritus" y Giner*, cit., p. 49.

⁵⁴ NM, p. 59 (ms, p. 76).

⁵⁵ NM, p. 63 (ms, p. 89).

Publico este relato en la esperanza de que halle eco en algunos espíritus, por pocos que éstos sean, y haya quienes, interesados en el triste sino del pobre Eugenio Rodero, mediten con amor y piedad en sus tristezas para recoger de meditaciones tales bríos de lucha por la paz y pruritos santos de desnudarse el alma⁵⁶.

Estas tres citas ponen de manifiesto como Unamuno desarrolla las metáforas de la "Buena Nueva" a las cuales recurría también Giner para que tuviera más impacto su discurso⁵⁷, hasta llegar al extremo, en *Nuevo Mundo* y en obras sucesivas, de trazar efectivamente la parábola de un mártir, de un pequeño y desatendido mesías (entroncando así no sólo con el historicismo de Renan o de Strauss, sino también con una riquísima tradición, literaria y popular, de reelaboración del *mythos* evangélico⁵⁸). La metáfora gineriana es funcional a la ejemplificación de un discurso racional, en el cual se radica y del cual se alimenta. La metáfora unamuniana, al contrario, al convertirse en novela, reivindica, a la manera romántica, la autonomía originaria del *mythos* respecto a su explicación racional⁵⁹. Por eso, aunque tanto Giner como otros intelectuales de distinta formación, entre los cuales Unamuno, hablasen con el mismo ímpetu de la redención de la sociedad española y –consiguientemente– de un "hombre nuevo", parece haber una zanja entre el uso que hacían unos y otros de esta misma metáfora. En Unamuno, en particular, ésta se emancipa tanto que adquiere los rasgos de un personaje desbordante e incalificable. El hombre nuevo krausista es todavía el eslabón necesario en el progreso imparable del *logos*; el de Unamuno ya no obedece a ningún plan racional: es más, en ¡*Adentro!*–ese hombre nuevo que Unamuno intentó ser con más ahínco después de su conocida crisis– se opone concientemente a todo tipo de racionalización *a priori* de la conducta, al reconocer en el *mythos*, en el símbolo,

⁵⁶ NM, p. 43 (ms, p. 4)

⁵⁷ "Giner y algunos de sus auxiliares más destacados son ante todo espiritualistas, inspirados en una concepción del hombre y la sociedad que, por mediación de Krause, heredan del idealismo alemán... No es, pues, de extrañar que cuando don Francisco esboza su idea del profesorado ideal lo haga en términos aptos para la selección de misioneros destinados a predicar la Buena Nueva *in partibus infidelium*". J. López Morillas, *Racionalismo pragmático - El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, p. 54.

⁵⁸ Esta tradición, limitadamente al ámbito hispánico, resulta agudamente esbozada, por ejemplo, en L. Romero Tobar, "Del 'Nazarenito' a Nazarín", en *Actas del Quinto Congreso internacional de estudios galdosianos*, Vol. I, Las Palmas de Gran Canaria, 1992, pp. 471-482. Un paralelismo eurpeo particularmente fecundo, puede trazarse sobre todo con respecto a Dostoevskij.

⁵⁹ Cfr. S. Givone, *La questione romantica*, Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 29 s.

la única fuerza capaz de ordenar y dar sentido histórico al flujo, de otra manera oscuro, de sus propias acciones:

Hay en tu carta una cosa que no me gusta, y es ese empeño que muestras ahora por fijarte un camino y trazarte un plan de vida. ¡Nada de plan previo, que no eres edificio! No hace el plan a la vida, sino que ésta lo traza viviendo. No te empeñes en regular tu acción por tu pensamiento; deja más bien que aquélla te forme, informe, deforme y trasforme éste [...] tu acabada personalidad está al fin y no al principio de tu vida; sólo con la muerte se te completa y corona [...] Tu vida es ante tu propia conciencia la revelación continua, en el tiempo, de tu eternidad, el desarrollo de tu símbolo; vas descubriéndote conforme obras⁶⁰.

⁶⁰ ¡Adentro!, O. C., I, p. 948 Machado se ocuparía más tarde, en *Campos de Castilla*, de insistir sobre este radical cambio de perspectiva (recuérdese el célebre "Caminante no hay camino, se hace camino al andar" de *Proverbios y Cantares*).

DESENTRAÑAR LA REALIDAD: LA HISTORIA INTERNA GALDOSIANA Y LA INTRAHISTORIA UNAMUNIANA

Ascensión ESCAMILLA

Un tema importante de nuestros dos fundamentales autores, Benito Pérez Galdós y Miguel de Unamuno, es su reflexión ante la historia y su deseo de desentrañarla. Resulta muy interesante enfrentar las posiciones de ambos en torno a ello y analizar sus concomitancias y sus diferencias¹.

Ambos comparten una misma preocupación filosófica (¿qué es la auténtica realidad?, ¿cómo se forja la verdadera historia?, etc.); una preocupación por España (la reflexión sobre la historia es la universalización de su reflexión sobre España y su destino, precisamente porque lo que desean es captar su alma, "lo esencial u originario" de la misma y no "lo castizo" de ella); y una preocupación ética y social, que es para ambos preocupación espiritual, (el conocimiento de la "historia verdad" salvará al pueblo, siendo el pueblo además el único que puede redimir a España²).

...el concepto de historia de Galdós está basado en una preocupación silenciosa y honda por la misma España que tanto dolía a Unamuno en el corazón³.

¹ Este tema traté de enunciarlo en líneas generales en mi tesis doctoral. Cfr. Escamilla Valera, Ascensión, *Génesis de la concepción de intrahistoria en Miguel de Unamuno*. Universidad Autónoma de Madrid, 1997. Cap. II.

² Cfr. Rodríguez Acosta, M^a del Carmen, "¿Galdós es lector de Unamuno?" *Actas del V Congreso Internacional de Estudios Galdosianos*. Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1992, pp. 445-453.

³ Artilles, Jenaro, "La intrahistoria: de Galdós a Unamuno". *Actas del I Congreso Internacional de Estudios Galdosianos*. Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1977, pp. 201-219, p. 201.

Como señala Artiles⁴, Galdós descubrió por sí mismo la fisonomía moral de España. Y la había descubierto a través del contacto personal con la geografía de España, aplicando la misma técnica de contacto directo y de observación personal al estudio de la sociedad de su tiempo. Todo lo cual, el conocimiento del hombre español y su medio, lo llevaron a la definición de España y de su historia.

Nuestros autores, desde ambos extremos generacionales, recogen en su ánimo un estado-ambiente de crisis de la conciencia española, del que participan tanto los testigos de la revolución de septiembre del 68 como los del desastre del 98, y ambos sitúan, frente a la historia de gestas y sucesos históricos relevantes, la historia íntima, la del vivir cotidiano del pueblo, la del "hecho vivo" intrahistórico, en términos unamunianos.

Sabemos que cada uno conocía la obra del otro y la admiraba. Muchos de los términos utilizados por Galdós al hablar de su historia interna son similares a los utilizados por Unamuno en su explicitación de la intrahistoria, pero considero que aquélla no coincide con ésta, ni en el sentido que le dió su autor, ni en la intuición filosófica en la que reposa ("Así como la tradición es la sustancia de la historia y la eternidad lo es del tiempo, la historia es la forma de la tradición como el tiempo la de la eternidad"⁵, de la que afirma José Luis Abellán⁶ que nos hallamos ante uno de los motivos centrales que recorre la obra de Unamuno de principio a fin), ni en el contexto donde se desenvuelve; aunque no observo una distancia tan amplia como la que expresa Pedro Ortiz Armengol en su *Vida de Galdós*⁷.

Unamuno en su ensayo "La tradición eterna", publicado, como es bien sabido, en *La España Moderna*, en 1895, hace una definición explícita de la intrahistoria, como distinción a lo que se entendía por historia y el contexto de la búsqueda de los caracteres específicamente originarios de España. Es una llamada al "adentramiento". No se pone en fricción una historia interna con una historia externa (entendiendo el término topográficamente), —como así lo entendían los europeizantes y los hispanizantes—, sino que se trata más bien de un adentramiento en lo esencial, en

⁴ Cfr. Ib, pp. 201-202.

⁵ Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo. Obras Completas*, t. I. Escelicer, Madrid, 1966, pp. 773-869, p. 794.

⁶ Cfr. Abellán García, José Luis, "La poesía de Miguel de Unamuno". *Cuadernos Universitarios*, Departamento de Literatura, nº 3. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Deusto, sede en San Sebastián (1987), pp. 305-324, p. 307.

⁷ Cfr. Ortiz Armengol, Pedro, *Vida de Galdós*. Crítica, Barcelona, 1996, p. 549.

lo propio del valor hispánico, y con la mirada universal de aportar, justamente, "eso" que nos caracteriza, a la comunidad internacional: "concentrarse para irradiar".

Unamuno hace una afirmación que nos explica cómo podemos desentrañar la realidad. Señala su convicción ontológica de que todas las cosas tienen un ámbito aparential (inauténtico) o fenoménico y un ámbito esencial (auténtico) o numénico... "porque a una idea no hay que mirarla por de fuera, envuelta en el nombre para abrigarse y guardar la decencia; hay que mirarla por de dentro, viva, caliente, con alma y personalidad"⁸. Esto nos lleva a afirmar, en el orden epistemológico, que hay dos formas de conocimiento: uno de lo aparential y otro de lo esencial.

Pero el conocer requiere un método. En la tradición filosófica se ha considerado el más idóneo para la búsqueda de la verdad (que es el máximo conocimiento que podemos tener) el método de remoción. Unamuno propone otro, el de la afirmación alternativa de los contradictorios, que aplica, en mi opinión, tanto en su obra como en su misma vida.

¿Cómo se puede llegar al conocimiento de lo "intra", de ese ser auténtico de las cosas, y en este caso de lo intrahistórico? A través de un examen de conciencia, entendido éste en términos espirituales y no meramente psicológicos. No se trata de hurgar en el pasado histórico para afligirse por los males acaecidos, quedarse en esa visión negativa o, peor aún, regocijarse en el mal cometido, sino para purificarse de lo negativo y emprender el camino penitente de la regeneración. ¿En dónde se puede acometer este estudio? En el análisis de las obras del hombre, es decir, de la historia.

El mismo Unamuno señala de dónde sale esta doctrina. "Esta doctrina mística, tan llena de verdad viva en su simbolismo, es aplicable a los pueblos como a los individuos"⁹. Ése es el modelo de "examen de conciencia" o "introspección espiritual" que Unamuno acoge, el de la doctrina mística.

Volviendo el alma con pureza a sí, llega a matar la ilusión, madre del pecado, a destruir el yo egoísta, a purificarse de sí misma, de su pasado, a anegarse en Dios. Esta doctrina mística, tan llena de verdad viva en su simbolismo es aplicable a los pueblos como a los individuos. Volviendo a sí, haciendo examen de conciencia, estudiándose y buscando en su historia la raíz de los males que sufren, se purifican de sí mismos, se anegan

⁸ Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo*. Obras Completas, t. I., p. 784.

⁹ *Ib.*, p. 798.

en la humanidad eterna. Por el examen de su conciencia histórica penetran en su intrahistoria y se hallan de veras. Pero ¡ay de aquel que al hacer examen de conciencia se complace de sus pecados pasados y ve su originalidad en las pasiones que le han perdido...¹⁰.

Al igual que el místico por amor conoce la Verdad, afirma que sólo se puede llegar a la verdad de los seres, a lo que son, a sus entrañas, por el amor.

¡Cómo se olvida que las cosas son, que tienen entrañas! Cuando oigo la queja de mi prójimo..., siento dolor en mis entrañas y a través del amor, la revelación del ser. A través del amor llegamos a las cosas con nuestro ser propio.¹¹

En lo profundo de la sociedad española está lo que Unamuno llama la tradición eterna que constituye el núcleo original que a través de un largo proceso irá manifestándose en la pluralidad de sus diferencias. Ese núcleo vivo y su evolución le van a permitir establecer su distinción entre la historia, que es el movimiento que se manifiesta en la superficie, y la intrahistoria, que es el fondo vivo común que permite al hombre acceder al fondo original que se manifiesta en la historia.

La vía de acceso a ese fondo común es el de la interpretación de las obras que un pueblo ha hecho, al igual que a un hombre se le conoce por sus obras. El camino que Unamuno va a seguir para ello es el de bucear en la lengua y en la literatura clásica castellana para descubrir en su pureza el espíritu del pueblo español¹². Y desnudo de toda visión histórica por la vía del ensueño, estudia los que juzga tres elementos de nuestra verdadera peculiaridad: el paisaje, el paisanaje (las costumbres y, sobre todo, el lenguaje vivo) y las creaciones no intelectuales de nuestro espíritu: el arte y la mística¹³.

Unamuno intenta explicar a los españoles lo que son, desde lo que han sido, y, sobre todo, desde lo que están llamados a ser. Partiendo de esa España "agonizante" que contempla va a "soñar" otra España distinta. Como sabemos, el sueño para Unamuno es creador de realidad. Para él la verdadera y honda realidad no se

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ib.*, p. 790.

¹² Cfr. Flórez Miguel, Cirilo, "La formación del discurso filosófico de Unamuno", *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, nº XXIX, segunda época, Universidad de Salamanca, Salamanca (1994), pp. 23-42, p. 26.

¹³ Cfr. Laín Entralgo, Pedro, *La generación del noventa y ocho*. Colección Austral, Espasa-Calpe, 9ª edición, Madrid, 1979, pp. 186 y ss.

encuentra en la que nos aparece cada día, sino en el ideal que nos creamos y que al realizarlo forja esa realidad honda de dentro de las cosas. En este sentido nos dice, por ejemplo, que D. Quijote es más real que Cervantes y equipara a los entes de ficción con los seres reales. El sueño posee un tipo de realidad: la íntima del ideal a que se aspira. El hombre "tiene que soñar la vida que es sueño"¹⁴.

Hans Hinterhäuser, —tras realizar un detenido estudio sobre los *Episodios Nacionales* de Galdós— afirma:

La concepción galdosiana de la Historia se caracteriza por una lucha incesante y apasionada en torno al concepto de Historia interna; su filosofía de la Historia, construida en las primeras series sobre el papel predominante de las grandes personalidades, se desplaza desde la tercera, cada vez más radicalmente, hacia el reconocimiento de la colectividad —del pueblo— como fuerza determinante de la Historia¹⁵.

Pero este concepto de "Historia interna" galdosiano y el concepto de intrahistoria unamuniano en qué se asemejan y en qué se diferencian. Para responder a estas preguntas hay que situar ambos conceptos en su contexto.

Referido a la temprana novela *La Fontana de Oro* afirma López-Morillas: "Es evidente que lo que Galdós buscaba en su reconstrucción novelesca de los orígenes de la España contemporánea era la historia viva, es decir, no la superficial de los reinados, batallas y alianzas, sino la interna —algo análogo a la intrahistoria unamunesca— que refleja la vida de aquellos que cabalmente no tienen historia"¹⁶. Resuena en mis oídos en relación a esto la afirmación de Pedro Ribas sobre la intrahistoria unamuniana como la voz de los que no tienen voz, de los que él considera el verdadero sujeto del presente histórico, de las gentes sencillas, hombres del campo, que con su trabajo cotidiano van forjando el progreso, que tantas veces ha expresado en distintas ponencias.

Se da en Galdós, como han destacado varios de sus comentaristas, una preocupación por indagar la historia interna, que desarrolla fundamentalmente en sus *Episodios Nacionales*, pero éstos

¹⁴ Unamuno, Miguel de, *Prólogo a tres novelas ejemplares*, en *O. C.*, t. II, p. 974.

¹⁵ Hinterhäuser, Hans, *Los "Episodios Nacionales" de Benito Pérez Galdós*. Gredos, Madrid, 1963, p. 370-371.

¹⁶ Cfr. López Morillas, Juan, "Historia y novela en el Galdós primerizo: *La fontana de oro*". *Revista Hispánica Moderna*, XXXI (1965), pp. 273-285, p. 275, cit. en Artiles, Jenaro, "La intrahistoria: de Galdós a Unamuno". *Actas del I Congreso Internacional de Estudios Galdosianos*. Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria, 1977, pp. 201-219, p. 206.

están situados todavía en la denominada novela histórica realista, que no podía renunciar a los hechos de la historia externa e intentaba mantener el equilibrio entre los sucesos de esa historia externa y los hechos de la interna. Si seguimos el interesante análisis que al respecto realiza Hans Hinterhäuser¹⁷ vemos que Galdós había intentado desde un primer momento exponer al mismo tiempo la historia oficial y la privada, la grande y la pequeña historia en su paralelismo, sus interferencias y mutuas relaciones dialécticas. La conexión activa de ambos planos comienza allí donde los personajes novelescos consideran sus propias y privadas aspiraciones en paralelismo con los acontecimientos de la vida oficial en los que participan.

Aunque prácticamente, la plasmación de una dialéctica en la búsqueda de la historia interna se va desarrollando desde su primer episodio, —e incluso en alguna de sus primeras novelas— teóricamente no se enfrenta con ella hasta el episodio XI, *El equipaje del Rey José* —perteneciente a la segunda serie (B) de los *Episodios Nacionales*, escrita entre 1875 y 1879— y nos dice, entre otras muchas disertaciones:

Si en la Historia no hubiera más que batallas; si sus únicos actores fueran las personas célebres, ¡cuán pequeña sería! Está en el vivir lento y casi siempre doloroso de la sociedad, en lo que hacen todos y en lo que hace cada uno. En ella nada es indigno de la narración, así como en la Naturaleza no es menos digno de estudio el olvidado insecto que la incommensurable arquitectura de los mundos...¹⁸.

Y estos comentarios pasan a ser en adelante componentes fijos de los *Episodios*. Ya en el segundo volumen de la tercera serie —escrita entre 1898 y 1900—, Galdós expresa mucho más radicalmente el ideal de una historia anónima:

es decir, de aquella historia que podría y debería escribirse sin personajes, sin figuras célebres, con los solos elementos del protagonista elemental, que es el macizo y santo pueblo, la raza, el Fulano colectivo¹⁹.

César Ballester²⁰ afirma que los verdaderos archivos de Galdós fueron los vivos (testigos oculares, recuerdos personales, datos o noticias adquiridos directamente) [como así lo fueron también de

¹⁷ Cfr. Hinterhäuser, Hans, *o. c.*, pp. 108-115.

¹⁸ Pérez Galdós Benito, *El equipaje del Rey José*, en *Episodios Nacionales*, (23 vols.). Hernando, Madrid, 1923-1931, 2ª serie, t. VI, Madrid, 1923, p. 52-53. Esta edición de los *Episodios Nacionales* es la que se encuentra en la biblioteca personal de Unamuno.

¹⁹ Pérez Galdós Benito, *Mendizábal*, en *Ib*, 3ª serie, t. XI, Madrid, 1929, p. 19.

²⁰ Cfr. Ballester, César, *Benito Pérez Galdós*. Labor, Barcelona, 1991, pp. 130 y ss.

Unamuno] y que es en su análisis positivista de la sociedad donde reside la clave de su forma de concebir sus miles de personajes y otorgarles un papel dentro de la Historia con mayúsculas.

En este mismo sentido escribe Antonio Regalado:

La Historia así sentida es la historia de la nación, y la nación es la suma de todos los individuos que la componen, desde los más ilustres hasta los más ínfimos, esto es, el pueblo²¹.

Por su parte, Rodríguez Batllorí²² subraya que a Galdós no le satisfacía el exterior de las cosas y se empeña en descubrir sus entresijos, en asomarse a la intimidad de las gentes, el descubrir los detalles de su vida cotidiana, en recrearse en su lenguaje popular.

Galdós busca desesperadamente la "historia verdad" y la tarea se la encomienda a uno de sus personajes, Pepe Fajardo, —en el 2º Episodio de la cuarta serie *Narváez*, escrito en los meses de julio y agosto de 1902— quien tiene conciencia de que ha de realizar una misión, "la Historia interna y viva de los pueblos", pero siente la convicción "consciente y teórica" de la imposibilidad de cumplirla, lo que le lleva a una enfermedad neurótica:

Es la Historia interna y viva de los pueblos... Esa Historia no puedo escribirla... Para conocer sus elementos necesito vivirla ¿entiendes? vivirla en el pueblo y junto al trono mismo... El ideal de esa historia me fascina, me atrae...; pero ¿cómo apoderarme de él? Por eso estoy enfermo; mi mal es la perfecta conciencia de una misión, llámala aptitud, que no puedo cumplir... Me confirmo en que sólo conoces la superficial apariencia, la vestidura de las cosas. Debajo está el ser vivo, que ni tú ni yo conocemos...²³

José Luis Mora destaca a este respecto cómo "la novelística galdosiana se sitúa en un realismo que tiene la necesidad de "desentrañar el sentido profundo que la realidad encierra"²⁴.

Muchos de los términos utilizados en estas citas que acabamos de hacer son similares a los utilizados por Unamuno en su explicación de la intrahistoria. Sabemos que Galdós conocía las obras de Unamuno y, sobre todo, que Unamuno conocía las de Galdós.

²¹ Regalado García, Antonio, "Benito Pérez Galdós y la novela histórica española 1868-1912". *Ínsula*, Madrid, 1966, p. 51.

²² Cfr. Rodríguez Batllorí, Francisco, *Historia y novela en los Episodios Nacionales*. Madrid, 1983, pp. 30 y ss.

²³ Pérez Galdós, Benito, *Narváez*, en *Ib*, 4ª serie, t. XVI, Madrid, 1930, pp. 327-328.

²⁴ Mora García, José Luis, *Hombre, sociedad y religión en la novelística galdosiana (1888-1905)*. Ediciones Universidad de Salamanca. Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, Salamanca, 1981, p. 13.

Para Hiterhäuser "... si es muy posible esta influencia de Unamuno en Galdós, también es seguro, por otra parte, que éste no llegó (o por lo menos no del todo) a comprender el núcleo filosófico de la "intrahistoria". El pensamiento y fantasía de Galdós estaban siempre dirigidos a lo empírico y concreto, a lo racionalmente comprensible"²⁵.

No obstante lo que acabo de suscribir en términos generales, hay un contenido filosófico fundamental en la intrahistoria unamuniana, clave para el concepto de tradición eterna, que en una de las obras de madurez de Galdós *Las tormentas del 48* está enunciado de forma similar, y que supone la consideración de la historia como algo vivo, que pasa pero a la vez permanece, en continuidad de tiempo pasado-presente-futuro. Dice Galdós:

Cosas y personas mueren y la Historia es encadenamiento de vidas y sucesos, ... El continuo engendrar de unos hechos en el vientre de otros es la Historia, hija del Ayer, hermana del Hoy y madre del Mañana. Todos los hombres hacen historia inédita todo el que vive va creando ideales volúmenes que ni se estampan ni aun se escriben²⁶.

Y dice Unamuno:

Al comprender el presente como un momento de la serie toda del pasado, se empieza a comprender lo vivo de lo eterno, de que brota la serie toda.²⁷

Juan Manuel Rozas, haciendo —en mi opinión— una interpretación de la obra de Galdós desde la visión unamuniana de la intrahistoria, afirma en su obra que: "veintidós años antes de escribirse *En torno al casticismo*, Galdós se adelantaba a Unamuno dándonos una visión de la patria y de la historia completamente intrahistóricas, aunque no use ese término para nada"²⁸. La dialéctica historia-intrahistoria, que va a ser el planteamiento de todos los episodios, un empotramiento de lo histórico en lo intrahistórico, se establecería, según Rozas, de forma explícita ya en la primera fase de *Trafalgar*, en boca de su protagonista (Gabrielillo) y alcanzaría su cúlmén en el momento solemne de empezar la batalla, en el que este personaje tiene una genial intuición

²⁵ Hinterhäuser, Hans., *Los "Episodios Nacionales"* ..., o. c., p. 111.

²⁶ Pérez Galdós, Benito, *Las tormentas del 48. Obras Completas*, T. II. Aguilar, Madrid, 1963, pp. 1371-1372.

²⁷ Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo*: t. I. *Obras Completas*..., p. 799.

²⁸ Rozas, Juan Manuel, *Intrahistoria y Literatura*. Universidad de Salamanca, 1980, p. 25.

sobre qué cosa sea, en realidad, la historia. En la descripción que el personaje hace —que por su interés reproducimos aquí, a pesar de su extensión— el profesor Rozas encuentra el primer texto plenamente intrahistórico de nuestra literatura. El pasaje es, sin duda, —nos dice— el “prototexto” de la intrahistoria en nuestra literatura.

Me representé a mi país como una inmensa tierra poblada de gente, todos fraternalmente unidos; me representé la sociedad dividida en familias, en las cuales había esposas que mantener, hijos que educar, hacienda que conservar, honra que defender; me hice cargo de un pacto establecido entre tantos seres para ayudarse y sostenerse contra un ataque de fuera, y comprendí que por todos habían sido hechos aquellos barcos para defender la patria; es decir, el terreno en que ponían sus plantas, el surco regado con su sudor, la casa donde vivían sus ancianos padres, ..., la cocina en cuyas paredes ahumadas parece que no se extingue nunca el eco de los cuentos con que las abuelas amansan la travesura e inquietud de los nietos; la calle, donde se ven desfilar caras amigas; el campo, el mar, el cielo; todo cuanto desde el nacer se asocia a nuestra existencia; desde el pesebre de un animal querido hasta el trono de reyes patriarcales; todos los objetos en que vive prolongándose nuestra alma, como si el propio cuerpo no bastara.²⁹

Es interesante, sin duda, la aplicación que Rozas hace de la distinción unamuniana de historia e intrahistoria como forma de analizar la obra literaria, aunque interpretar la obra de un autor con los conceptos de otro implica el riesgo de que dicha interpretación no siempre responda a lo que el autor primigeniamente quería expresar.

Estaría de acuerdo en que los términos que Galdós utiliza tanto en *Trafalgar* como en varios otros de sus *Episodios Nacionales* pueden ser considerados como intrahistóricos, pero no considero que coincidan en absoluto con el sentido que para Unamuno tiene, como ya he señalado, la intrahistoria. Galdós pretende un equilibrio: la historia verdadera no es la intrahistoria, es la suma de la historia externa “oficial” y la interna, cuyo conocimiento por parte del hombre es imposible. Para Unamuno la intrahistoria es la verdadera historia y en su descubrimiento se empeña, idealmente, pero con esperanza de éxito.

²⁹ Pérez Galdós, Benito, *Trafalgar*, Urbiión, Madrid, 1976, t. I, p. 43-44, cit. en Rozas, José Manuel, o. c., p. 27.

LA PRAXIS ESTÉTICA COMO CRÍTICA DE LA MODERNIDAD EN PÍO BAROJA

Ramón Emilio MANDADO GUTIÉRREZ
Universidad Complutense

I

Encontramos en la obra barojiana un intenso peregrinaje intelectual por el vitalismo que comenzando en la filosofía de *Schopenhauer* se abrirá paulatinamente a la de *Nietzsche*. En la medida que este último se hace presente en la literatura del vasco se produce en ella una crítica de la modernidad que preludia momentos importantes y posteriores de la literatura y el pensamiento europeos del s.XX. Sin embargo algunos críticos han menospreciado el bagaje filosófico de *Baroja* al exigirle a su obra un *sistema*, una *doctrina* o un *discipulado* precisos, algo que, en modo alguno nuestro novelista les podía ofrecer. Semejante exigencia constituye un error de comprensión de la obra barojiana y es un exponente más del prejuicio antifilosófico que pesa sobre la cultura española. Incluso *G. Sobejano* en su excelente estudio *Nietzsche en España*, al concluir en un resumen final su examen del conocimiento que *Baroja* tiene de *Nietzsche*, parece reprochar a nuestro novelista una actitud contradictoria, una cierta superficialidad o diletancia, que hace que su comprensión de la filosofía de *Nietzsche* esté decisivamente lastimada por las circunstancias que el propio *Baroja* vive en cada momento, minusvalorando la profunda conexión estética que sostiene con el modo de filosofar del alemán¹.

Por el contrario, es preciso comprender el carácter cualitativo de la influencia nietzscheana en *Baroja*. No se le puede pedir al

¹ Granjel, L. *Baroja y otras figuras del 98*. Madrid, Guadarrama, pp. 32-33, 93-94, 148-163.

Blanco Aguinaga, J. *Juventud del 98*, Madrid, S. XXI, pp. 208-209.

Sobejano, G. *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, p. 395.

vasco un conocimiento cuantitativo extenso de la obra del alemán (aunque el que le llega desde 1903 por obra del suizo *Paul Schmitz* es mucho más que suficiente), pues una vez comprendido su mensaje esencial y en profunda sintonía con él, a *Baroja* ni le interesa ni le es necesaria una supeditación discipular a *Nietzsche*². Todavía no se han producido las grandes manipulaciones de la obra de éste y los accesos de *Baroja* a ella, si bien no son excesivamente amplios, sí son en cambio críticos y por tanto sanos. Cuando posteriormente se denigre en ciertos círculos la obra nietzscheana, *Baroja* seguirá leyéndola, estará atento a sus ediciones y se manifestará públicamente como mentor cualificado y polemista imparable con ella³. No estará pendiente de los estudios específicos sobre el alemán, no será un exégeta libresco, pero la calidad de sus fuentes le permitirán un ejercicio literario próximo a lo que los actuales especialistas consideran más decantado nietzscheismo. Señalemos por ejemplo la rigurosa raigambre nietzscheana con que se recogen en la obra del vasco las representaciones y las valoraciones de *la fuerza, la nobleza, la naturaleza, la belleza, la vida, el conocimiento, la acción, la cultura, etc...* De todo ello me he ocupado pormenorizadamente en otros estudios que, por resumir de algún modo, muestran un *Baroja* sucesivamente *camello, león y niño*, un *Zaratustra* de la novela y no un simple repetidor o *filistín* del maestro alemán⁴. No es extraño que explicándonos en *Nietzsche íntimo* su alta estima por éste y la relación que ha establecido con él, nos recuerde Baroja este consejo de quien, sin pretender ser su discípulo, va a convertir en su maestro:

No es indispensable ni es de desear siquiera que el que trate de mí, tome partido: Al contrario, es mejor que tenga la curiosidad, que se experimenta, por ejemplo, al contemplar un vegetal raro, unida a cierta resistencia crónica para mis ideas. Tal es la actitud que me parece la más inteligente hacia mi persona⁵.

² Baroja, P. *Juventud, egolatría*, Madrid, Caro Raggio, 1985, pp. 127 y ss. Ibid. *Final del S. XIX y principios del XX (Memorias III)*, Madrid, Caro Raggio, 1982.

³ Ibid. *La intuición y el estilo (Memorias)*, Tercera parte, III, Madrid, Obras Completas, Biblioteca Nueva, 1944-55, p. 1.023.

⁴ Jiménez Moreno, L. *Hombre, Historia y Cultura*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, pp. 144 y ss.

Mandado Gutiérrez, R. E. *Factores estético vitalistas en la obra de Pío Baroja*, Universidad Complutense, Madrid 1992.

⁵ Baroja, P. *Escritos de juventud (Nietzsche íntimo)*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1972, p. 237.

Por lo que se refiere a la crítica de la modernidad, la influencia nietzscheana en Baroja se evidencia en el escepticismo polémico, en la distancia frente a lo ideológico, en el sostenimiento de una dialéctica a ultranza en todos los componentes, materiales y formales, del discurso; estas características de la obra barojiana se aproximan a la *nueva cultura* por la que aboga *Nietzsche*⁶. Todas ellas las encontramos, por ejemplo, en un componente material del discurso barojiano que es fundamental en su praxis estética: El tratamiento literario de la acción. La que ponen de manifiesto, por ejemplo, *César*, el protagonista de *César o nada*, o el más conocido *Andrés Hurtado* de *El árbol de la ciencia*, facilita una factura compulsiva del relato que acentúa la impresión de que sus protagonistas responden a estímulos vitales irrenunciables; así el *diálogo* es tanto *polémica* como *crisis personal*, es decir la acción acompaña de tal modo al discurso, está tan imbricada en su estructura, que el lector puede percibir cómo se *activan* las ideas puestas de manifiesto en él. Tal *activación*, sin embargo, no es mimesis ideológica, subvierte con facilidad y frecuencia las propuestas políticas y sociales concretas, se detiene sólo un momento en las psicológicas y acaba evidenciándose, más que nada, como propuesta estética⁷.

Así las cosas, la estética del discurso barojiano se conforma como un elemento de resistencia moral frente a cualquier orden ideológico (burgés o revolucionario). No es propio, por tanto, buscar en sus asentimientos y disentimientos coherencias absolutas, sus contradicciones teóricas constituyen provocaciones que intentan aproximar al lector el carácter aporético del pensamiento, las antinomias más que los argumentos de la razón y, en definitiva, la autenticidad de la vida humana que ha puesto de manifiesto siempre la auténtica Filosofía.

II

La viva lectura filosófica de *Baroja*, desmitificadora, *hiperbórea* y casi posmoderna, es también una invitación a leer del mismo modo su propia obra. Desde esta perspectiva, achacar escasez de erudición a ésta constituye una endeble crítica academicista, que, además de estar pendiente de demostración, expresa su propia superficialidad: Aunque cumpla una función importante en la constitución de la cultura no es la erudición urdida en torno a *grandes relatos* de la Historia un valor cultural, per se; como se destaca en la actual decantación

⁶ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1978, pp. 177 y ss.

⁷ Ibid. *Juventud, egolatría (La política)* Madrid, Caro Raggio, 1985, p. 149.

posmoderna de la modernidad que ocupa a la Filosofía (recuérdese a los *Lyotard*, *Rorty*, *Revel* etc...) se han de cotizar más la expresividad y la creatividad del discurso, la autenticidad de su compromiso con el deseo humano de libertad, su apertura a quienes han sido excluidos tradicionalmente de él, la exploración constante, sin temor a mixtificaciones heterodoxas, de sus diversas variantes, la iluminación aporética de los *grandes relatos*, el despliegue de un pensamiento hermenéutico sobre ellos etc...⁸ de todo ello la obra de *Baroja* es un ejemplo y se adelanta a su época. No es extraño, por tanto, que a pesar del desasosiego ideológico que producen las obras barojianas, se suscite a su conclusión un cierto *silencio* en el que, con frecuencia, se expresan no sólo las distancias que el lector establece con ellas, sino también las posibilidades intelectuales que ofrecen; un buen ejemplo de esto es la fecunda y no siempre acertada crítica filosófica que *Ortega*, al cabo de veinte novelas publicadas, dedica a nuestro escritor⁹; de su lectura podemos concluir que, al menos, *Baroja* consiguió lo que pretendía: Ser un escritor atento a no perder "*la excitabilidad del sentido filosófico en su raíz misma*". Un lector actual y avisado puede predicar de esa agitación filosófica barojiana, lo que *Nietzsche* dijo en su día de la del "mistagogo" que fue *Schopenhauer*.

... Me han sido mostrados con demasiada claridad los verdaderos y esenciales problemas de la vida y de la inteligencia por el gran mistagogo Schopenhauer para que pueda tener una apostasía ignominiosa de mis propias ideas. Penetrar en mi ciencia con espíritu nuevo; inculcar a sus oyentes la gravedad schopenhaueriana que caracterizaba a aquel hombre sublime, esos son mis deseos y esperanzas. Quisiera ser algo más que un maestro de buenos filólogos¹⁰.

Cuanto acabo de decir se pone de manifiesto, por ejemplo, en la crítica barojiana a dos fenómenos de la modernidad española: El *Regeneracionismo* y el *Anarquismo*. Debe añadirse a éstos el *Socialismo*¹¹, pero me referiré sólo a los dos anteriores ya que, en sus inicios como escritor, *Baroja* ha participado en ambos: A medida que la influencia de *Nietzsche* en nuestro escritor ha ido ponderando la que *Schopenhauer* ejerció previamente en él, aquella participación entrará en crisis o madurará, según se mire. Y es que tanto el *Regeneracio-*

⁸ Lyotard, J - F. *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra 196, pp. 43 y ss.

⁹ Esto se advierte sobre todo en *Anatomía de un alma dispersa*, Véase Ortega y Gasset, J. *Ensayos sobre la Generación del 98*, Madrid, Revista de Occidente - Alianza, 1989, pp. 126 y ss.

¹⁰ Baroja, P. *Escritos de juventud (Nietzsche íntimo)*, o. c. pp. 238-239.

¹¹ Ibid. *Juventud, egolatría*, o. c. XVI, pp. 149 y ss.

nismo como el *Anarquismo* han sido, antes que nada, expresión de una voluntad de vivir mantenida precariamente en el joven *Baroja*; las ideas y los personajes de quienes se nutre su primera pluma (escritores realistas y revolucionarios sociales fundamentalmente) expresan un nihilismo arcaico y confuso, justamente el que se deriva del agotamiento vital de los *sistemas* modernos a los que aspiran.

La disposición intelectual alternativa que se va abriendo paso en *Baroja* es menos positivista y más dialéctica, constituye un criticismo hermenéutico de lo que él mismo denomina *voluntad potente*, el reconocimiento de la lucha constante entre elementos distintos y activos de la experiencia vital¹². Desde la aceptación de esa *voluntad potente* como hecho primordial de la vida humana, y desde el esfuerzo, inevitablemente estético, por perfeccionar sus manifestaciones tratará de comprender los sucesos sociales e históricos, las obras de políticos o intelectuales y en general el tiempo y la cultura contemporáneos. Al hacerlo se distancia de un mundo actual, que considera devorado por sus propios monstruos (totalitarismos, mediocridad barbarizante, unidimensionalidad y masificación social, consumismo cultural etc...), malformaciones del impulso vital humano, de aquella *voluntad potente*. Por eso se sentirá Baroja, con frecuencia, desplazado, errante, viejo... sin embargo, por haber engarzado su criticismo con lo más propio e inacabado del espíritu ilustrado (el examen constante del librepensador, el liberalismo moral a ultranza), es decir por haber denunciado la traición que han perpetrado al espíritu moderno grandes sectores de la modernidad poskantiana, le podemos considerar como un actual, como un rimbaudiano *absolument moderne*, adelantado a su tiempo.

Por lo que se refiere al Regeneracionismo, el de *Baroja* fue, mientras duró, más bien costista y decididamente refractario al intelectualismo krausista, su distanciamiento de él tuvo mucho que ver con el proceso intelectual que le vinculó de un modo muy peculiar al anarquismo. Si bien *Baroja* ha participado en algún momento de la creencia de que las ciencias, las leyes, el propio estado, deben regenerarse en un sentido positivista y "moderno", abandona cualquier optimismo ingenuo sobre la conveniencia de semejante tarea a partir de 1.898; desde esta fecha en los años inmediatamente posteriores se da cuenta de que la crisis social y política de la Restauración o si se prefiere la crisis histórica de España, es una manifestación adelantada de la que afecta al conjunto de Europa y de la cultura occidental

¹² Ibid. *El cabo de las tormentas*, Madrid, Caro Raggio, 1972 libro Primero, VI, pp. 55-56; libro Primero, VIII, pp. 68-69.

en general. Tan sólo en momentos aislados de su obra, y en contextos literarios o sociales muy particulares, resurgirán sutiles destellos de esta actitud. Así participará con cierto optimismo regeneracionista en el agresivo grupo de jóvenes escritores denominado "*Los tres*" (*Maeztu, Azorín y Baroja*) o iniciará un brevísimo escarceo con el mundo político, en el lerrouxismo, que no cuajará. *Baroja* se distanció del Regeneracionismo por razones filosóficas y estéticas más que por cualquier circunstancia de carácter personal; reflejo de ello son esos personajes pesimistas que van apareciendo en sus relatos y que contradicen el positivismo de algunos de sus primeros artículos en prensa; tales personajes, iluminados sin duda por *Schopenhauer*, someten a una feroz crítica darwiniana cualquier cienticismo ingenuo, cualquier optimismo social o político, y acaban haciendo del Anarquismo una justificación, insuficiente pero inevitable, de su feroz e incluso irracional lucha por la vida:

Si todo es violencia, todo es crueldad en la vida ¿y qué hacer?. No se puede abstenerse de vivir, no se puede parar, hay que seguir marchando hasta el final.¹³

Por lo que se refiere al *Anarquismo* hay que decir que se nutre más de fuentes literarias (los *Dostoyevsky, Gorki, Ibsen...*) que doctrinales¹⁴; todo ello va a decantarse en un voluntarismo juvenil y ciego que se sitúa con facilidad en el pesimismo schopenhaueriano y por el cual su anarquismo es muy peculiar, esteticista y escéptico. Así lo podemos advertir por ejemplo en los diálogos que sostienen *Roberto Hastings* y *Manuel*, dos personajes fundamentales en *Aurora Roja*. En tales diálogos se pone de manifiesto que *Baroja* se ve inmerso en posiciones ácratas como consecuencia del voluntarismo ciego que le inspira la obra de Schopenhauer y con el que, a su vez, ha intentado dar salida a un impulso regeneracionista repetidamente frustrado por las insuficiencias morales y estéticas que advierte en su falsa "modernidad". El nihilismo subsiguiente, intelectualmente lúcido y pesimista, es un acompañamiento natural de ese anarquismo sin horizontes que contempla *Baroja* en sus primeras obras, por ejemplo en bastantes momentos de *Vidas sombrías*. Ahora bien, aceptará el novelista español las posiciones anarquistas como un mal menor que también le deja insatisfecho.

Debemos recordar ahora que el anarquismo de *Baroja* no es de origen nietzscheano, mientras que sí lo será su salida de él...

¹³ Ibid. *El mundo es así*, Madrid, Caro Raggio 1975, p. 213.

¹⁴ Ibid. *Juventud, egolatría*, o. c. p. 158.

Nietzsche, al cualificar con mayor capacidad de crítica histórica, con mayor fuerza expresiva y creatividad estética el voluntarismo filosófico, *el mundo de la vida* (Lebenswelt), que Schopenhauer, procurará una salida al anarquismo muy atractiva. Así el ciclo *La lucha por la vida* (*Mala hierba*, *La lucha por la vida* y *Aurora Roja*) no es como se ha llegado a creer una apología del anarquismo, sino el intento, inconsciente al principio y consciente al final, de salir de él. Los dos personajes centrales de *Aurora Roja*, *Juan* y *Manuel*, viven en la escena anarquista pero constantemente se salen de ella mediante una concepción predominantemente estética y voluntarista de la acción:

Ahora sí, hay un medio de influir en la humanidad, y es influir en uno mismo, modificarse a sí mismo, crearse de nuevo. Para eso no se necesitan bombas, ni dinamita, ni pólvoras, ni decretos, ni nada. ¿Quieres destruirlo todo? Destrúyelo dentro de tí mismo. La sociedad no existe. Obedeces la ley al pie de la letra y te burlas de ella ¿Quieres más nihilismo? El derecho de uno llega hasta donde llega la fuerza de su brazo. Después de esta poda, vives entre los hombres sin meterte con nadie.

No. Eso de pesimismo y optimismo no son más que fórmulas vacías, absolutamente artificiales ¿Qué dolor está mezclado en nuestra vida en mayor cantidad que el placer o al contrario? Eso no lo puede calcular nadie, ni importa tampoco el calcularlo. ¡ Créeme! En el fondo no hay más que un remedio. Y un remedio individual: La acción. Todos los animales, y el hombre no es más que uno de ellos, se encuentran en un estado permanente de lucha; El alimento tuyo, tu mujer, tu gloria, tú se lo disputas a los demás; Ellos te lo disputan a tí. Ya que nuestra ley es la lucha, aceptémosla, pero no con tristeza, con alegría. La acción es todo, la vida, el placer. Convertir la vida estática en dinámica; este es el problema. La lucha siempre, hasta el último momento, ¿porqué? Por cualquier cosa¹⁵.

El debate entre *Juan* y *Manuel* en *Aurora Roja*, convenientemente aderezado por un tercer personaje llamado *Roberto Hastings*, no refuerza un anarquismo alternativo a la secular abulia de España (actitud que reproduciría el doctrinarismo del regeneracionismo y del socialismo), sino que está planteando si es posible constituir una más libre voluntad de poder, de elegir, en los albores del s.XX y frente a la mecánica y predeterminada *voluntad de vivir* propia de los sistemas decimonónicos. Estamos pues ante un debate vitalista en el que el anarquismo de *Juan* o el de *Roberto* se sublima y eleva sobre el de los demás anarquistas al uso que aparecen en la novela; tal sublimación

¹⁵ Ibid. *Aurora Roja*, Madrid, Caro Raggio 1974, pp. 256 y ss., 309.

Mala Hierba (*El ideal de Jesús*), Madrid, Caro Raggio 1974 pp. 326-327.

les hace heterodoxos para los demás anarquistas y manifiesta puntos de vista propios del vitalismo nietzscheano:

La anarquía para todos no es nada. Para uno sí, es la libertad... El montón, la masa, nunca será nada. Cuando haya una oligarquía de hombres selectos en que cada uno sea una conciencia, entre ellos, la libre elección, la simpatía, lo regirán todo. La ley quedará para la canalla que no se haya emancipado¹⁶.

La influencia de Schopenhauer es, sin embargo, intensa y ha educado a nuestro autor en un pesimismo escéptico que perdurará por encima de los fracasos y los éxitos literarios posteriores a 1901¹⁷.

III

Lo que *Nietzsche* ha proporcionado a *Baroja* es la culminación de un proceso intelectual en el que el análisis histórico y la crítica social son inseparables de la praxis estética; lo de menos es su objetivación en el Regeneracionismo, el Socialismo o el Anarquismo y lo sustantivo la actualísima crítica de la modernidad que se puede apreciar en todo ello. La afirmación de *G. Sobejano*: "... *sumido en el nihilismo finisecular despierta de él para desplegar una campaña voluntarista, anarco individualista y antidemocrática – de cuño nietzscheano...*" debe ser revisada. *Baroja* no despierta del nihilismo finisecular para desplegar una campaña voluntarista, sino que es el voluntarismo schopenhaueriano lo que influye sobre sus vivencias y le sume en el nihilismo finisecular y en el Anarquismo. En todo caso éste último constituye para *Baroja* un consuelo intelectual más, un misticismo insuficiente y absurdo de la acción, que debe dar paso a empresas literarias y filosóficas de mayor enjundia. Sólo cuando sus personajes intentan vivir de otro modo, como *praxis estética*, será posible en ellos la *superación del hombre*, nuevos horizontes humanistas o alternativas morales válidas... La impronta nietzscheana en *Baroja* es individualista y antidemocrática sólo para quienes aún se mueven dentro del marco histórico e ideológico del s. XIX, de esa falsa modernidad de sistemas que aspiran a reconciliar en su lógica todas las contradicciones de lo dado como fenómeno. No se trata de un debate sobre la democracia o la justicia social, sobre la igualdad o la desigualdad entre los hombres, cuanto de un debate sobre las condiciones en las que se desarrolla la acción de debatir¹⁸.

¹⁶ Ibid. *Aurora Roja*, o. c. p. 142

¹⁷ Ibid. *El tablado de Arlequín* (prólogo), Madrid, Caro Raggio 1982, pp. 9-10.

¹⁸ Ibid. *Divagaciones apasionadas*, Madrid, Caro Raggio 1978, p. 85.

Situado ya aquí, *Baroja* nos deja claro que las condiciones estéticas no son nunca de menor rango. La acción de los personajes más destacados de sus novelas da buena cuenta de ello: La contemplación argumenta la estética de la acción en *Las aventuras de Shanti Andía* o en *Aventuras, inventos y mixtificaciones de Silvestre Paradox* o en *El mayorazgo de Labraz*¹⁹; los ancestros son significativamente elegidos para justificar estéticamente lo que se hace en *El mundo es así* o *El caballero de Erlaiz* o *Las mascaradas sangrientas*²⁰, sometiéndose a crítica tanto el ideal de los viejos hidalgos, como el del populismo democrático y la nueva aristocracia del dinero. Un estético y nietzscheano sentido de la tierra se alza como fuerza vital de la acción, frente al patriotismo huero o el particularismo provinciano, en *Tierra vasca* o en *Jaun de Alzate* o en muchos momentos de *Memorias de un hombre de acción* y *El mar*²¹. La búsqueda incesante de modos auténticamente vivos de actuar, de una estética vitalista de la acción, constituye el objeto de una nueva cultura que se enfrenta a los estereotipos de la propaganda en *La raza*²².

Conforme van apareciendo en la obra barojiana elementos como éstos, se van exponiendo con independencia creciente, con la seguridad de inspirarse en una cierto vigor filosófico, las posiciones teóricas de nuestro novelista. Se ejerce con ello el prototipo nietzscheano de la *voluntad de poder*. La dificultad que existe de encuadrar a Baroja en una adscripción política precisa, de la que él huye, no es sino una consecuencia de esa crítica nietzscheana, "poderosa", a la modernidad que va fraguando su obra; por el mismo motivo es difícil adscribirle a una tipología social o literaria precisa; en todo lo que emprende deja nuestro novelista una huella personal difícil de clasificar; y es que, como *Nietzsche*, el novelista vasco sobrepasa los valores sociales y literarios en uso y los utiliza arbitrariamente para valorar, es decir para enhebrar con ellos la experiencia estética de su obra. Así, por ejemplo, podrá vincularse profundísimamente al País Vasco y denunciar a la vez el reaccionarismo inherente a muchos postulados del Bizcaitarismo o del Carlismo; podrá viviseccionar fe-

¹⁹ A modo de ejemplo véase Baroja, P. *César o nada*, Madrid, Caro Raggio 1975, pp. 592-593.

²⁰ De modo semejante véase Ibid. *El caballero de Erlaiz*, I, Madrid, Caro Raggio 1976, pp. 13 y ss.; *El mundo es así*, III parte, XV, o. c. pp. 186 y ss.; *Los últimos románticos*, Madrid, Caro Raggio 1973, pp. 210 y ss.

²¹ Ibid. *El Mayorazgo de Labraz*, Madrid, Caro Raggio, 1972, prólogo y pp. 126 y ss.

²² Véase a modo de ejemplo Baroja, P. *La ciudad de la niebla (Hay que ser inmoral)*, Madrid, Caro Raggio, 1974, pp. 271-273.

rozmente la sociedad madrileña y a la vez ser uno de sus más conspicuos representantes; podrá incluirse y distanciarse de los ambientes bohemios parisinos, podrá ser a un tiempo español y universal, médico y literato, panadero y cronista, viajero y filósofo²³.

El examen vitalista de la modernidad que lleva a cabo el conjunto de la obra barojiana, no sólo preludia momentos posteriores de la Filosofía y la Literatura del s.XX, como ya se ha dicho, sino que también pone de manifiesto una dialéctica entre la vida y la cultura, muy útil para iniciar a los estudiantes de Enseñanza Secundaria en la experiencia interdisciplinar de la Filosofía. El Hispanismo Filosófico no sólo debe promover una relectura filosófica de autores como *Baroja*, sino también la producción de programas educativos y materiales pedagógicos y didácticos, que favorezcan en los jóvenes la experiencia viva del saber. Como en el caso de *Pío Baroja*, nuestras mejores aportaciones a la cultura del s.XX lo hacen posible.

²³ Ibid. *Escritos de juventud (Duerme Madrid)*, o. c. pp. 100 y ss.; *Las noches el Buen Retiro*, Madrid, Caro Raggio 1973, caps. III-V, pp. 15 y ss.

MANUEL AZAÑA ANTE EL PROBLEMA ESPAÑOL

Antonio JIMÉNEZ GARCÍA
Universidad Complutense de Madrid

Fue Manuel Azaña (1880-1940) quien mejor encarnó los ideales republicanos, tanto a nivel teórico como práctico, pues, como dice José Luis Abellán, la República constituyó "para él el triunfo de la sociedad civil y de una racionalización de la convivencia pacífica entre españoles"¹.

Era el problema de España un tema heredado de varias generaciones anteriores, aunque la inmediatamente anterior habría de alcanzar una repercusión y trascendencia mayor que el resto. Esta generación, la de los hombres de fin de siglo (comúnmente conocidos como generación del 98) vivió y sintió el problema de España excesivamente. Y este exceso no pudo dejar de marcar a los hombres de la generación posterior, la del 14. Azaña recibe toda la herencia pesimista de los regeneracionistas y de los noventayochistas, pero es una herencia que no comparte. Si éstos se movían en el esquema político de la restauración, aunque la criticasen, los jóvenes que comienzan a despuntar en la vida cultural española de las dos primeras décadas del presente siglo rechazan absolutamente el modelo de la restauración y abren nuevos cauces desde los vientos europeos.

Ortega y Gasset y Azaña representan el paradigma, el primero en lo filosófico y el segundo en lo político, de la generación del 14. Y ambos al principio caminan juntos, aunque a medida que pasen los años irán distanciándose cada vez más. Desde sus simpatías por el Partido Reformista de Melquiades Álvarez (dentro del cual concurrirá a varias elecciones generales Azaña) hasta la "Liga de Educación Política Española", fundada por Ortega y Gasset en 1914 con Azaña como primer firmante, con el objetivo de aportar un nuevo modo de ver la política española lejos de la retórica esencialista del regeneracionismo y de los hombres de fin de siglo:

¹ Abellán, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 5/III, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 378.

Para este acto de incorporarse necesita la España vivaz una ideología política muy clara y plenamente actual. Tenemos que adquirir un pensamiento firme de lo que es el Estado, de qué puede pedírsele y qué no debe esperarse de él. Pero no basta con un principio político evidente. La organización nacional es una labor concretísima; no consiste en un problema genérico, sino en cien cuestiones de detalle: en esta institución y aquella comarca, este pueblo y aquella persona, esta ley y aquel artículo. La organización nacional nos parece justo lo contrario de la retórica. No puede fundarse más que en la competencia².

Hasta aquí la cita de Ortega y Gasset: una propuesta clara y tajante que "es incompatible con cualquier nacionalismo"; por eso su alejamiento absoluto de los hombres de fin de siglo que se mueven con la pretensión de reformar el régimen. Los del 14, por el contrario, ya han certificado su defunción:

El partido que ahora gobierna patrocina la incompetencia, fabrica inercias y discute jefaturas. Como españoles, solo podemos desearle una muerte feliz³.

Pero como ya he señalado, las divergencias irán acentuándose. Tras la dictadura de Primo de Rivera, Azaña romperá con el Partido Reformista de Melquiades Álvarez, y en su idea de reconstrucción nacional desde la democracia derivará hacia una postura inequívocamente republicana: en 1925 funda el partido Acción Republicana y durante la II República, el de Izquierda Republicana. En un Cuadernillo de Apuntes de 1920 Azaña piensa de Ortega y Gasset lo siguiente:

Ortega ha puesto al alcance de las damas y de los periodistas el vocabulario de la filosofía.

Una cosa es pensar; otra, tener ocurrencias. Ortega enhebra ocurrencias.

Iba a ser el genio tutelar de la España actual; lo que fue el apóstol Santiago en la España antigua. Quédase en revistero de salones.

Su originalidad consiste en haber tomado la metafísica por trampolín de su arribismo y de sus ambiciones de señorito.

Como prometió aprender en seguida el alemán, le hicieron catedrático⁴.

² Ortega y Gasset, José: "Prospecto de la 'Liga de Educación Política Española'", en *Vieja y nueva política*. Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 183.

³ *Ibid.*, p. 186.

⁴ Azaña, Manuel: en *Obras Completas*. Madrid, Ediciones Giner, 1990, Vol. III, p. 866.

Centrándonos ya exclusivamente en Azaña y en el análisis que hace del problema español hay que referirse a cuatro textos donde este tema es tratado en profundidad:

1º) *Tres generaciones del Ateneo*. Discurso leído como Presidente del Ateneo de Madrid el 20 de noviembre de 1930 en la sesión de apertura de curso.

2º) *¡Todavía el 98!*. Artículo publicado en la revista *España* en el año 1923.

3º) *El "Idearium" de Ganivet*. Ensayo escrito en 1921 y publicado en *Plumas y palabras*, de 1930⁵.

4º) *El problema español*. Conferencia pronunciada en la Casa del Pueblo de Alcalá de Henares el 4 de febrero de 1911. Perdido el rastro de esta conferencia, no se incluyó en las *Obras Completas* de Azaña editadas por Juan Marichal (México, Oásis, 1966-1968, 4 vols.), ni en la reedición reciente de las mismas (Madrid, Giner, 1990, 4 vols.). Tampoco aparece en la *Antología*. 1. *Ensayos* de Azaña preparada por Federico Jiménez Losantos (Madrid, Alianza Editorial, 1982). Los alcalaínos J. M^a. Sanluciano y Vicente Alberto Serrano descubrieron en 1976 un ejemplar de esta conferencia que fue publicada, aunque no de forma completa, en el nº 3 de la revista *Historia* 16 (julio de 1976). Recientemente Santos Juliá ha hecho una edición completa del texto (Madrid, Aguilar, 1990).

Frente al casticismo regeneracionista y noventayochista, frente al estrecho tradicionalismo español decimonónico, frente al nacionalismo patriotero, Azaña propone una visión universalista y europea, clave ésta que marca la diferencia esencial entre las generaciones del 98 y del 14. Porque la urgente necesidad de regenerar España no puede tener otro referente que Europa. El mismo Ortega y Gasset lo había señalado claramente al afirmar que España era el problema y Europa la solución. Dice Azaña:

Si me arrojan a la cara como un baldón que este punto de vista hace tabla rasa de lo español, evapora las esencias nacionales y maltrata nuestro carácter, me niego incluso a rebatir el argumento. No todo lo español merece conservarse por el hecho de existir. Nadie podrá delimitar con criterio que se me imponga como una verdad científica la imitación y lo genuino [...] Ninguna obra podemos fundar en las tradiciones españolas, sino en las categorías universales humanas. Subsistirá lo español compatible con ellas⁶.

⁵ Estos tres textos acaban de ser reeditados juntos en AZAÑA, Manuel: *¡Todavía el 98!* Introducción de Santos Juliá. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

⁶ *Obras Completas*, ed. cit., vol. I, p. 635.

La cita pertenece a "Tres generaciones del Ateneo", esclarecedor ensayo que supone un ajuste de cuentas con el viejo liberalismo español. Las tres generaciones aludidas son, en primer lugar, la de los románticos fundadores del Ateneo: Angel Saavedra (Duque de Rivas), Antonio Alcalá Galiano y Juan Donoso Cortés; en segundo lugar, la de quienes llegan a la vida pública tras el fracaso de la revolución de 1848 vestidos con el ropaje del moderantismo: Ramón de Campoamor, Antonio Cánovas del Castillo, Juan Valera y Emilio Castelar. Y, por último, la de los hombres de fin de siglo, en cuyo ápice Azaña coloca a Miguel de Unamuno. A estas tres generaciones, el pensador alcalaíno las concibe como prisioneras de la historia, de nuestra historia, visión que hemos de reputar hiperlúcida: ¿Acaso esa historia de gestas heroicas e imperialistas no ha impedido cualquier atisbo de modernización española desde el siglo XVIII hasta hoy? Leemos en Azaña:

En el estado presente de la sociedad española nada puede hacerse de útil y valedero sin emanciparnos de la historia. Como hay personas heredo-sifilíticas, así España es un país heredo-histórico [...] El morbo histórico que corroe hasta los huesos del ente español no se engendra en la investigación ni en la crítica o análisis de los hechos; antes, la falta de esos hábitos mentales prepara el terreno y lo dispone a la invasión morbosa. España es víctima de una doctrina elaborada hace cuatro siglos en defensa y propaganda de la monarquía católica imperialista, sobrepuesta con el rigor de las armas al impulso espontáneo del pueblo. Inventa unos valores y una figura de lo español y los declara arquetipos. Exige la obligación moral de mantenerlos y continuar su linaje⁷.

Y concluye Azaña esta argumentación diciendo que hasta los mismísimos revolucionarios se visten con el sacrosanto manto de la tradición:

Hace un siglo, los revolucionarios liberales se empeñaron en demostrar que su revolución restauraba instituciones arcaicas: Toreno, Argüelles, Martínez de la Rosa, el propio Martínez Marina y otros expositores del liberalismo español, torturan la tradición para autorizar su obra política. En tiempos modernos, un apóstol, casi un mártir de la regeneración española, estaba también poseído del mismo afán. Y no es raro todavía que de un pedazo de carta municipal del siglo XIII se pretenda sacar—como de un hueso perdido dedujo el naturalista la armazón del esqueleto— la planta jurídica, amparo de mi libertad en el siglo XX. A favor de esta inclinación hereditaria, el morbo histórico estraga la porción dominante de la sociedad española⁸.

⁷ *Ibid.*, p. 634.

⁸ *Ibid.*

Queda suficientemente claro que Azaña pretende liquidar todas las interpretaciones históricas de las generaciones aludidas, así como el compromiso político con que actuaron en la vida española del siglo XIX. Se deduce de su estudio una cuarta generación del Ateneo, la de la gente moza que él mismo representa; una generación que mira hacia el futuro sin pensar en el pasado: "El porvenir será nuestro como obra del pensamiento, del trabajo, de la energía, no de la Providencia ni de un vago Destino"⁹.

Pero en esta liquidación de lo anterior, es la generación inmediatamente precedente, la de los hombres de fin de siglo, quien merece una mayor atención por parte de Azaña, que le dedica dos interesantes estudios: "¡Todavía el 98!" y "El 'Idearium' de Ganivet". Concibe a sus integrantes como una serie de hombres "que intentaron derruir los valores morales predominantes en la vida de España. En el fondo, no demolieron nada, porque dejaron de pensar en más de la mitad de las cosas necesarias"¹⁰. Los del 98 encontraron en la decadencia nacional inspiración para su lirismo y culparon a la raza de todos nuestros males: "Desde entonces corre por válida la especie de que el ser español es una excusa de la impotencia"¹¹. Sin embargo, hace una excepción con Unamuno pues es el único que "saliéndose de las letras puras, se ha planteado un problema radical (no el de ser español o no serlo, ni el de cómo se ha de ser español, sino el de ser o no ser HOMBRE)"¹².

Por lo que respecta a Joaquín Costa, a quien tilda de profeta político, asevera que no hay que incluirle dentro de los del 98, porque "entre su historicismo, su política de 'calzón corto', su despotismo providencial y restaurador, y el análisis, la introspección y la egolatría de los del 98 hay un mundo de distancia"¹³. Costa, a pesar de su republicanismo, es un tradicionalista que se aproxima a las ideas de Maura y de Vázquez de Mella. Azaña rechaza el *cirujano de hierro*, que no es hijo de su pensamiento, sino artificio improvisado de su desesperación y de su cólera. En última instancia, lo que hay que rechazar de Costa es su pesimismo y su espíritu antidemocrático:

Estas vacilaciones de Costa tienen por fondo su pesimismo radical y su recelo de la democracia. Participa en el antidemocratismo de otros autores de libros 'terapéuticos', como diría Valera. 'La inmundicia de la democracia',

⁹ *Ibid.*, p. 636.

¹⁰ "¡Todavía el 98!", en *Obras Completas*, vol. I, p. 557.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

exclama Ganivet. Unos por anarquismo, otros por casticismo agarbanzado, que siempre están soñando con el reinado de Isabel la Católica, casi ninguno confía en la organización de las fuerzas populares. Costa quería que se hiciese una Revolución, pero poniéndola en buenas manos; inventó el escultor de naciones, después de haber pensado en una revolución conservadora, digámoslo así, preventiva, hecha por los contribuyentes, que, claro está, se frustró¹⁴.

Visión más negativa de Costa, del que sólo salva su buena intención, no cabe, de ahí que fustigue sin piedad su errado camino convertido ya para siempre en apóstol y mártir de la regeneración nacional.

La figura de Angel Ganivet supone un paso más en la crítica a la generación anterior, sobre todo, en el modo de concebir España. Su pecado no es otro que haber inventado España como "patria espiritual venidera" basándose en la noción de "español puro" desde el doble ámbito de la sangre y del espíritu, esto es, de lo físico y de lo moral. Pero el español puro no existe, pues "de alma y de sangre —dice Azaña— somos mestizos, sin remedio". Hay, además, un gravísimo error de método, pues Ganivet apela al concepto de raza para fundamentar sólidamente el carácter español, pero es evidente que "los españoles no somos una raza". El retrato que hace del escritor granadino no es nada piadoso:

Ganivet es el tipo acabado del autodidacto, de cultura desordenada y retrasada, mente sin disciplina. Grande es la actividad de su espíritu; lee, medita; escribe alguna vez. Todo lo va a poner en tela de juicio. Quiere llegar a la 'fuerza madre', aislar 'el eje diamantino alrededor del cual giran los hechos del diario vivir', esculpir con sus manos su propia alma. Pero siempre se nos aparece como abrumado y aterrado por los problemas mismos, y escapándose de ellos mediante una pirueta. En el fondo es que sólo le interesa su propia persona. La fugacidad de la vida, la inutilidad del esfuerzo, ensombrecen su ánimo; impropia al Destino que no le permite escribir su nombre en la esfera celeste. No conoce la ternura ni el amor, ni la naturaleza apacible. Su desesperación es sombría y seca. Se resiste a aceptar la vida; y puesto que el vivir carece de objeto, le dará de su persona lo menos que pueda, encastillándose en su fiera soledad. Es un bilioso, huraño; vive 'requemado física y moralmente'; es misántropo y misógino; en rigor, poco sensible: eso es lo que le faltó para ser un gran artista¹⁵.

Rechaza Azaña toda visión trascendental y esencialista de nuestra historia y en este rechazo hay que situar sus críticas a la generación del 98, cuya visión de la historia de España es totalmente contraria a

¹⁴ *Ibid.*, p. 563.

¹⁵ "El 'Idearium' de Ganivet", en *Obras Completas*, vol. I, pp. 569-570.

la de los hombres del 14. Frente al casticismo chabacano y agarbanzado de los primeros, se impone la modernización de España; y modernización es igual a europeización. Azaña está convencido de que el problema de España es un problema político y para resolverlo es necesario instaurar la democracia como instrumento para la regeneración de la sociedad. El tema central de la conferencia de 1911 sobre *El problema español* es la inseparabilidad de democracia y progreso, de democracia y cultura, pero una democracia auténtica y vivificante, no el engaño manifiesto de la restauración: "¿Democracia hemos dicho? Pues democracia. No caeremos en la ridícula aprensión de tenerle miedo: restaurémosla, o mejor, implantémosla, arrancando de sus esenciales formas todas las excrescencias que la desfiguran"¹⁶.

Pero si es cierto que hay una decadencia, y una retórica lacrimógena sobre la misma, ni Azaña ni los de su generación se sienten responsables. Su grito es un grito constante de rechazo y de crítica: "Nos horroriza el pasado, nos avergüenza el presente; no queremos ni podemos perder la esperanza en el porvenir, y, con toda la energía y con toda la razón del que por culpas ajenas se ve envuelto en desgracias no merecidas, hemos alzado la voz de nuestra protesta y trabajamos porque el mal no se perpetúe"¹⁷. Un trabajo, en todo caso, esforzado y difícil, porque consiste en redimir la patria y a la vez rehacerla por la cultura, la justicia y la libertad; todo un proyecto de reconstrucción de la conciencia nacional. La necesidad perentoria de esta tarea radica en que es la única forma de equipararse a Europa y alcanzar la edad contemporánea. Pero "¿Podrá España incorporarse a la corriente general de la civilización europea? ¿Se podrá vivir aquí dentro de esas condiciones?"¹⁸. Porque éste es el verdadero problema de España y la solución pasa por una educación moderna a la altura de los tiempos, una educación que destierre de forma definitiva los arcaicos tópicos de nuestra gran bisutería histórica:

Estamos ante un conflicto producido por la ineducación e incultura nacionales; que esto es una herencia del pasado, fruto del estancamiento secular de España y de su divorcio de la corriente general del pensamiento europeo, y que durante nuestro sueño, las demás naciones han inventado una civilización, de la cual no participamos, cuyo rechazo sufrimos, y a la que hemos de incorporarnos o dejar de existir¹⁹.

¹⁶ Azaña, Manuel: *El problema español y Apelación a la República*. Prólogo de Santos Juliá. Madrid, Aguilar, 1990, p. 74

¹⁷ *Ibid.*, p. 6.

¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

Un proyecto el de Azaña que, paradójicamente, se asemeja al de los ilustrados y los regeneracionistas, quienes también confiaron en la educación para solucionar el atraso secular de España. Porque Azaña se siente dolido por tantos siglos de separación respecto de Europa, prácticamente desde el siglo XVI, cuando la modernidad iniciaba su andadura y España se oponía, con la Contrarreforma como baluarte, a todo y a todos. Sólo en el modelo europeo está la posibilidad de nuestra existencia como pueblo: Azaña, Ortega y Gasset, todos los intelectuales de la generación del 14, comulgaron con este principio y se esforzaron por hacerlo posible.

LA ESENCIA DEL CRISTAL ORTEGA Y LA ESTÉTICA DE MORITZ GEIGER

Laura CARCHIDI

Durante la elaboración de mi tesis no he querido sólo poner de manifiesto la autenticidad de la fenomenología de Ortega –punto de vista debatido por la crítica durante los años’80– sino señalar el papel desarrollado en su obra por la estética fenomenológica y destacar también la originalidad de su estética. Por lo tanto, según un procedimiento anfibólico típicamente orteguiano, me puse a leer dentro de la obra de Ortega, de sus contradicciones con el movimiento de Husserl y a mirarla sin juzgarla con mis presupuestos ideológicos. Este viaje me ha adelantado, teoréticamente, a un mundo de metáforas y, físicamente, a la ciudad de Madrid, donde he concluido mis investigaciones. La metáfora orteguiana, que, para mí, vive y se alimenta de la inspiración de los temas estético-fenomenológicos, es la metáfora del cristal. Por eso intitué mi tesis “La esencia del cristal”.

El antipsicologismo y el objetivismo son las principales actitudes comunes entre Ortega y Moritz Geiger¹. Según Ortega, desde el punto de vista de los objetos artísticos, no se puede fundar el valor estético en el sentimiento de simpatía, en la *Einfühlung*, que existe sólo cuando las formas son bellas, y fundar la belleza en el sentirse

¹ Ortega destaca esta actitud suya en *Arte de este mundo y del otro*, 1911, en *Obras Completas*, v. I, pp. 186-204, dedicado a las obras de W. Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, München, 1908 y *Formprobleme der Gotik*, München, 1911; en *Sensación, Construcción, intuición*, 1913, v. XII; en *Sobre el concepto de sensación*, 1913, v. I; en *Del realismo en pintura*, 1912, v. I; en *Ensayo de Estética a manera de prólogo*, 1914, v. VI; en *Investigaciones psicológicas*, 1915-1916, v. XII. También véanse la misma actitud antipsicológica y irrealista de Geiger en *Ueber das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung, Zum Problem der Stimmungseinfühlung, Das Bewusstsein von Gefühlen* del 1911, donde Geiger analiza los problemas de la *Einfühlung* y de la conciencia y los sentimientos.

idealmente vivir una vida libre, como había establecido la estética psicológica de Th. Lipps. La fórmula "Goce estético es goce de sí mismo objetivado" para Ortega no era verdadera porque, según esta teoría, el arte vendría a ser esa vitalidad orgánica potenciada, esa liberación ilimitada e imaginaria y porque, el arte, entendido así, sería sólo el arte naturalista, como Ortega escribe en *Arte de este mundo y del otro*. Desde el punto de vista de los hechos artísticos, Ortega señala la incongruencia de esta teoría, así como Geiger y otro fenomenólogo alemán, Max Dessoir. En *Ensayo de estética a manera de prólogo* (1914), Ortega de nuevo trata de la estética psicológica de Lipps. "Según Lipps, proyecto mi yo en el trozo de marmol pulido, y esa intimidad del *Penseroso* sería como el disfraz de mi mismo. Esto es evidentemente falso: me doy cuenta de que el *Penseroso* es él y no yo, es su yo y no el mío"².

Geiger también había escrito: "*Der Genuss an einer Farbe, an einer Statue, ist Genuss an dieser Farbe, an dieser Statue und nicht Genüsse an Köpferempfindungen*"³. Conque, tanto Geiger como Ortega criticaban a Lipps porque Lipps había relacionado el goce estético con los efectos subjetivos del goce y también criticaban a Lipps por su idealismo subjetivista, heredero del idealismo fichtiano⁴. El tema del objeto estético y de la irrealidad de los objetos artísticos son otros temas comunes a Ortega y Geiger.

En *Conciencia, objeto y las tres distancias de este* y en toda la teoría de los objetos de *Investigaciones Psicológicas*⁵, Ortega ha puesto de manifiesto que, para que la conciencia pueda reflexionar, tiene que tener algún objeto hacia el cual dirigir sus reflexiones y ha destacado la teoría, común a Geiger, de que, en el mismo acto de experimentar algo, puedo reflexionar también sobre ello y examinarlo aisladamente, sin modificarlo de forma esencial⁶. Además, en el año pasado, en la "Fundación Ortega y Gasset" de Madrid, he encontrado algunas notas inéditas de trabajo de Ortega, dedicadas a Husserl. Aunque Ortega no escriba a cual obra de Husserl se refiera, todavía ha dejado claro que son notas de trabajo de la Primera de las *Logis-*

² Ortega y Gasset, José, *Ensayo de estética a manera de prólogo*, v. VI, p. 255.

³ Moritz Geiger, *Beiträge zur Phänomenologie der ästhetischen Genusses*, en *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie Forschung*, I, 1913, p. 675.

⁴ Cfr. N. R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, 1979, p. 123. La misma crítica al subjetivismo idealista fichtiano se encuentra en Max Dessoir, *Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Verlag-Stuttgart, Ferdinand Enke, 1906.

⁵ Ortega y Gasset, José, *Investigaciones Psicológicas*, v. XII, pp. 333-453.

⁶ Véanse a este propósito, N. R. Orringer, op. cit., p. 111-112, para el cual Ortega no aceptó la teoría de la *epojê*.

chen Untersuchungen. Estas notas de trabajo de Ortega son muy importantes, porque destacan el interés del filósofo español por los problemas del objeto, del sentido y de la expresión. Para mí, hay una íntima conexión entre la metodología y teoría de la metáfora utilizada por Ortega en *Ensayo de estética a manera de prólogo* y la primera de las *Logischen Untersuchungen*. El sentido del objeto estético es algo que no se puede hacer compatible con sus componentes materiales; además, Ortega diferencia el sentido de los objetos de las realidades exteriores, a las cuales el signo hace referencia (el objeto fantástico según la terminología orteguiana) como creían también Geiger o Waldemar Conrad⁷.

Desde el punto de vista lógico, el sentido de las palabras no es la función *manifestativa* del lenguaje. El sentido tiene para Ortega una irreducible objetividad ideal y su existencia es de tipo intemporal-ideal, *irreal*. Todavía, sólo por el lado del sentido el objeto estético parece irreal, porque éste puede ser percibido pero no sentido. En las *Investigaciones Psicológicas*, el filósofo español elabora la ley de la contaminación sensitiva, según la cual el objeto es objeto y también metáfora, cosa, y en este ser cosa, como dice la etimología de metáfora, es proceso y resultado, y puede contemporáneamente ser percibido lógicamente y sentido sensiblemente. En el cuarto párrafo de *Ensayo de estética a manera de prólogo*, intitulado "El objeto estético", se encuentra la elaboración en clave estética de esta ley de contaminación sensitiva. Ortega nos invita a colocarnos con alguna atención frente a una obra de arte —el *Penseroso*— y a preguntarnos qué cosa es la que, en última instancia, sirve de término, de objeto y tema de nuestra contemplación. No es el bloque de mármol, como una imagen de una realidad. La conciencia de la realidad de aquel cuerpo marmóreo interviene en nuestra fruición estética sólo como medio para que nosotros vengamos a la intuición de un objeto puramente imaginario, que podríamos transportar en nuestra fantasía. Mas tampoco el objeto fantástico es el objeto estético. Un objeto fantástico no tiene por qué ser distinto de un objeto real: la diferencia entre ambos se reduce a que una misma cosa la representamos como existente o como inexistente. "El objeto estético no es la blancura de éste mármol, ni estas líneas y formas, sino aquello a que todo ésto alude, y que hallamos, súbitamente ante nosotros con una presencia de tal suerte plenaria que sólo podríamos describirla con estas pala-

⁷ Conrad Waldemar, en *Der aesthetische Gegenstand (eine phänomenologische Studie)* en *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, III, 1908 y IV, 1909, se refiere al objeto fantástico como *wirkendes Kunstwerk*.

bras: absoluta presencia"⁸. El carácter de esta presencia es inmanente a la conciencia, y, por eso, el objeto puede ser descrito y percibido como *ob-iectum*; pero es también intimidad que se ejecuta como *cosa*. Como objeto estético la obra de arte es irreal, pero como *cosa sensible* le es consustancial el hecho de que pueda ser realizado. Realizar, para Ortega, es una necesidad específica del arte. Esta teoría del arte, entendida como movimiento doble que irrealiza lo existente, y también realiza "cosas", se encuentra tanto en Geiger, como en W. Conrad⁹. Ortega escribe, en este párrafo, que la verdadera intimidad, que es algo en cuanto ejecutándose, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno. Si este párrafo se refiere al objeto estético como *ob-iectum*, el párrafo sobre la metáfora destaca la teoría de la constitución de la objetividad estética-axiológica de Ortega. Su teoría de la metáfora representa, para mí, un modo de quedarse en los *modi operandi* del arte, el modo para dejar al arte vivir y no renunciar a describir con la razón los elementos estructurales del objeto estético. La metáfora sacando, metaforiza, manifiesta el objeto estético como presencia sensible que, al mismo tiempo, pone en evidencia y oculta. El objeto en el cual estos momentos se compenetrán es la metáfora del cristal. "Este ejemplo del cristal puede ayudarnos a comprender intelectualmente lo que instintivamente, con perfecta y sencilla evidencia, nos es dado en el arte, a saber: un objeto que reúne la doble condición de ser transparente y de que lo que en él transparece no es otra cosa distinta sino él mismo"¹⁰. Sólo

⁸ Ortega y Gasset, José, *Ensayo de estética a modo de prólogo*, v. VI, p. 250-254.

⁹ Conrad Waldemar, siempre en *Der aesthetische Gegenstand...* op. cit., escribe que el objeto estético es ideal y le es esencial saber que puede ser realizado (*realisierbar*). Su realización todavía significa sólo que el objeto estético tiene una absoluta presencia (*sinnliche Lebendigkeit*). Geiger también se refiere a esta presencia del objeto estético como plenitud (*Fülle*) en *Beiträge*, op. cit., p. 627. A este propósito he encontrado analogías entre Ortega y otros fenomenólogos como, por ejemplo, Aloys Fischer, *Ästhetik und Kunstwissenschaft*, en *Münchener philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zum 60. Geburtstag gewidmet*. Leipzig, 1911, pp. 100-124. En este artículo Aloys Fischer diferencia la estética de la ciencia de las artes y esta distinción entre arte y estética se encuentra también en *Ensayo de estética a manera de prólogo*, pero ésta es una diferencia común a Fiedler, Worringer y otros. Ortega tenía este número monográfico dedicado a Lipps, porque hace referencia a los artículos de A. Reinach y de Th. Conrad, contenidos en aquel número monográfico, en *Sensación, construcción, intuición*, v. XII, pp. 487-499 (1913). Pero yo en la "Fundación Ortega y Gasset" no lo he encontrado. Es uno de los tantos misterios que existen en la complicada relación entre Ortega y la fenomenología.

¹⁰ Ortega y Gasset, *Ensayo de ...* Op. cit., p. 256.

en los objetos transparentes, parece no cumplirse la ley de la separación entre cosa conocida y el sujeto que conoce. Pero, para que la transparencia del cristal sea verdadera, es menester que dirija la vista a su través, en dirección a otros objetos donde la mirada rebote. Si en lugar de mirar otras cosas a través del vidrio, hago a éste término de mi misión, entonces deja de ser transparente y hallo ante mí un cuerpo opaco. El objeto estético es como un cristal: hay un momento de compenetración con él, en el cual el objeto es evidente y transparente a la conciencia, pero no es una transparencia que pueda ser tenida como una cosa. El objeto estético, para ser fiel a su misión, tiene que dirigirnos a su través, en dirección a otros objetos que son, para mí, los momentos extra-estéticos que toman parte en la constitución del valor estético. El objeto estético se haría opaco, si nosotros pudieramos sólo poseerlo como un objeto ideal, como, por ejemplo, un triángulo, porque a un objeto estético le es consustancial el hecho de ser *realizado*, y, por lo tanto, de ser externamente *cosa*.

La *transparencia* también es una característica que representa por un lado la evidencia perceptiva, conceptual, la inmaterialidad del objeto estético, su *irrealidad*, por otro lado es una metáfora que representa sensiblemente la *vitalidad* del objeto estético. Ortega hace una descripción morfológico-estructural y genético-constitutiva de la metáfora ciprés-espectro de una llama. "Para alcanzar el ciprés bello es preciso someter éste a dos operaciones: la primera consiste en libertarnos del ciprés como realidad visual y física, en aniquilar el ciprés real; la segunda consiste en dotarlo de esa nueva calidad delicadísima que le presta el carácter de belleza"¹¹. La segunda operación tiene lugar en el reino del contrasentido, en el reino del centauro, otro tema desarrollado en las *Logischen Untersuchungen*. Ortega escribe que toda imagen tiene dos caras. Por una de ellas es imagen de esta o aquella cosa; por otra es, en cuanto imagen, algo mío formándose en actividad mía, en yo¹². Esta adquisición de un valor verbal por parte del sustantivo es por un lado una correlación lógica —correlación que Ortega desarrolla en *Investigaciones Psicológicas*—, por otro lado es un *sentimiento*. Toda imagen objetiva, al entrar en nuestra conciencia o partir de ella, produce una reacción subjetiva. Esa reacción subjetiva es el acto mismo de percepción, sea visión, recuerdo. Por esto precisamente no nos damos cuenta de ella; tendríamos que desatender el objeto presente para atender a nuestro acto de visión, por tanto, tendríamos que concluir este acto. Así, el objeto

¹¹ *Op. cit.*, p. 258.

¹² *Op. cit.*, p. 259.

estético se haría opaco como el cristal. El sentimiento, por lo tanto, es un estado efectivo del yo, en el cual tiene lugar un caso de *transparencia* entre el sentimiento-ciprés y el sentimiento-llama. Así Ortega escribiría que a la sustancia del goce estético pertenecían todos los momentos subjetivos que se quedaban, por decirlo así, casi fundidos, y que se interesaban por la sustancia del objeto estético. El valor sentimental del nuevo cuerpo maravilloso de carácter objetivo prestaba al objeto estético el carácter de profundidad, e intimidad. Ya a partir del 1911, en *Das Bewusstsein von Gefühlen*,¹³ y después, en 1913, en *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, fuente de la teoría del goce estético, descubierta por N. R. Orringer, Geiger había llamado a la evidencia sensible de la obra artística, al instante en el cual el yo se quedaba impresionado por las cosas, *Anschaulichkeit* y a la plenitud del objeto estético *Fülle*. Ortega también llama a todo esto *transparencia* y absoluta presencia y explica la correlación estética entre momento morfológico-estructural y genético-constitutivo a través de la metáfora de cristal.

La experiencia de la belleza no es una experiencia habitual: el goce estético vive del instante en el cual el yo se queda impresionado por la obra, pero no se identifica nunca con eso y la contemplación estética es una actividad desinteresada que necesita una cierta distancia. En el párrafo I, Ortega había escrito que sería prudente liberar la Belleza de las experiencias habituales. También Moritz Geiger había destacado el imperativo de diferenciar y de mirar a las diferencias. La neutralización de la visión utilitarística –según Ortega la actitud de Ruskin– permitió a Ortega elaborar una nueva estética, en la cual el goce estético significaba experimentar goce en la contemplación desinteresada en la plenitud del objeto (*“Geniessen in der uninteressierten Betrachtung der Fülle des Gegenstandes”*¹⁴) y en la cual dominaba el valor específico del objeto, así como Geiger había defendido una idea estética como teoría estimativa (*Wertwissenschaft*)¹⁵.

En el ensayo Musicalia, Ortega destacó que la misma diferencia de rango estilístico entre música romántica y música nueva hallamos si del análisis de sus estilos pasamos a considerar la manera como

¹³ En esta obra Geiger describe la presencia de los sentimientos empatizados en el objeto estético. Los sentimientos pueden ser vividos en manera absoluta (inmediata) o pueden ser vividos en manera concia: pueden ser intuitivos, mientras estamos viviéndolos.

¹⁴ Geiger Moritz, *Beiträge, op. cit.*, p. 665 y se vea N. R. Orringer *op. cit.*, p. 112.

¹⁵ Cfr. Ortega y Gasset José, *Introducción a una estimativa*, v. VI, pp. 319 y s. y Moritz Geiger, *Oberflächen und Tiefenwirkung der Kunst y Die Bedeutung der Kunst*.

son gozadas ambas clases de música. Los músicos elegidos por Ortega son los mismos elegidos por Geiger: Beethoven y Wagner contra Debussy y Strawinsky¹⁶. "Nuestra alma posee dos actitudes antagónicas de que usa alternativamente cuando se dispone a gozar de la música. Algunos psicólogos recientes han llamado a esas dos actitudes concentración hacia dentro y hacia fuera... Cuando oímos la *romanza en fa*, de Beethoven, u otra música típicamente romántica, solemos gozar de ella concentrados hacia dentro. Vueltos, por decirlo así, de espaldas a lo que acontece allá en el violín, atendemos al flujo de emociones que suscita en nosotros. La música de Debussy o de Strawinsky nos invita a una actitud contraria... Vamos recogiendo una sonoridad tras otra, paladeándola, apreciando su color... Esta música es algo externo a nosotros: es un objeto distante, perfectamente localizado fuera de nuestro yo y ante el cual nos sentimos puros contempladores. Gozamos la nueva música en concentración fuera"¹⁷. Uno de los psicólogos recientes a quien Ortega se refiere es, sin duda, Geiger. En *Notas de trabajo* de Ortega, publicadas en mayo de 1992 en el número 132 de la "Revista de Occidente", he encontrado a propósito de Nietzsche: "La música nueva nos obliga un poco más a la *Aussen-Konzentration*-. Es más apolínea, más distante, más objetiva"¹⁸. En muchas obras de Geiger encontramos también esta distinción de Nietzsche entre goce apolíneo y goce dionisiaco, a la cual corresponde la distinción entre concentración externa (*Aussenkonzentration*) y concentración interna (*Innenkonzentration*). En *La deshumanización del arte* (1925) Ortega escribe que la identificación del espectador con las pasiones humanas de una obra de arte es muy diferente del verdadero goce estético. Más aún: esa ocupación con lo humano de la obra es, en principio incompatible con la estricta función estética, como Geiger había analizado en *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*. En este ensayo Ortega parangona el arte joven al cristal más puro y así Ortega hace referencia a las poéticas ultraístas y a los símbolos utilizados, para definir la irre-

¹⁶ Moritz Geiger en *Das Bewusstsein von Gefühlen*, op. cit., 1911, pone de manifiesto el contraste entre concentración hacia dentro y concentración hacia afuera en la fruición de la música, p. 160. Después en *Beiträge* p. 638, escribe que a menudo la música se goza en concentración hacia dentro, como ocurre en la música romántica.

¹⁷ Ortega y Gasset, José, *Musicalia*, 1919, V. II, pp. 244-245. Cfr. también *Vitalidad, alma, espíritu*, 1924, v. II, 1924, pp. 479 y el contraste entre Bach y Beethoven.

¹⁸ Ortega y Gasset José, *Notas de trabajo*, en "Revista de Occidente", Mayo, 1992, n. 132, p. 52-53.

alidad de los objetos estéticos, por ejemplo, por la poética de Rafael Alberti, que expresó su atracción al inerte y elaboró sus imágenes de la pluma, del cristal y de los ángeles¹⁹.

"Cuanto más puro sea el cristal menos lo veremos. Pero luego, haciendo un esfuerzo, podemos desentendernos del jardín y, retrayendo el rayo ocular, detenerlo en el vidrio. Entonces el jardín desaparece a nuestros ojos y de él sólo vemos unas masas de colores confusas que permanecen pegadas al cristal... Del mismo modo, quien en la obra de arte busca el conmovirse con los destinos de... Tristán e Iseo y a ellos acomoda su percepción espiritual, no verá la obra de arte"²⁰. La antipatía de Wagner es otro rasgo característico de Geiger²¹, que juzgaba al Tristán como la última palabra de la música subjetiva, una música que a un fiel discípulo de Bach debería parecer imprudente. "La mayoría de la gente es incapaz de acomodar su atención al vidrio y transparencia que es la obra de arte... Si se le invita a soltar esta presa y a detener la atención sobre la obra misma de arte, dirá que no ve en ella nada, porque, en efecto, no ve en ella cosas humanas, sino sólo transparencias artísticas, puras virtualidades"²². El segundo paso de Ortega fue el de conectar el tema de la neutralización de las actitudes de existencia, el tema de la epoché fenomenológica, al tema de la deshumanización de Nietzsche, a la interpretación de Simmel de Nietzsche, que bien estaba de acuerdo con el arte abstracto, cubista, ultraísta. La actitud fenomenológica es, para Ortega, la actitud del pintor, la actitud puramente contemplativa, en la cual llegamos al máximo de distancia y al mínimo de intervención sentimental. "Los grados de alejamiento, por el contrario, significan grados de liberación en que objetivamos el suceso real, convirtiéndolo en puro tema de contemplación"²³. Para Ortega, el arte no puede consistir en el contagio psíquico, porque éste es un fenómeno inconsciente y el arte ha de ser todo plena claridad, mediodía de intelección. El placer estético tiene que ser un placer inteligente. Ortega distingue entre placeres ciegos y perspicaces, los que tienen una causa pero no tienen motivación. En nota Ortega escribe: "Causación y motivación son, pues, dos nexos completamente distintos. Las causas de nuestros estados de conciencia no existen para éstos: es preciso que la ciencia las averigüe. En cambio, el motivo de un sentimiento, de una

¹⁹ Cfr. Jiménez José, *L'angelo caduto. L'immagine artistica dell'angelo nel mondo contemporaneo*, Cernusco Lombardone, Hestia edizioni, 1993.

²⁰ Ortega y Gasset, José, *La deshumanización del arte*, v. III. p. 358.

²¹ Geiger Moritz, Von, *Dilettantismus Im Künstlerischen Erleben en Zugänge zur Ästhetik*, Leipzig, 1928, pp. 42-44.

²² *Ibidem*.

²³ *Op. cit.*, p. 362.

volición, de una creencia, forma parte de estos, es un nexo consciente²⁴. Esta distinción y los ejemplos de la alegría del borracho y del favorecido con un premio de la lotería aparecen en Geiger en el mismo contexto: la alegría implicaba siempre una causa, la fruición estética no tiene causa. La causa o fundación para Geiger era una conexión funcional inconsciente entre las vivencias; en la fruición estética el momento fundamental era un aspecto del mismo objeto del sentimiento²⁵. En *Ideas sobre la novela* Ortega escribe "El arte es un deleitarse en la contemplación" y trata de la relación entre contemplación e interés. "La atención es un *a priori* psicológico que actúa en virtud de preferencias efectivas, es decir, de intereses... Sólo conocemos bien aquello que... previamente nos interesa"²⁶. Como Geiger, Ortega escribe que la contemplación estética es verdaderamente desinteresada; mas el goce que nos proporciona completamente interesado, porque tiene que abarcar todas las cualidades perceptibles del objeto. Hay que ser un espectador desinteresado, si bien totalmente interesado en el objeto de mi goce²⁷. El arte nuevo no tiene causa y se funda sólo en los caracteres del objeto estético y es totalmente desinteresada para Ortega. La última actitud común entre Ortega y Geiger, como Max Scheler, la estética era una experiencia de una relación con el valor, es un *Ineinander* de *Genuss* y de *Gefallen*, un *Genießender Gefallen*²⁸ y una experiencia que hace referencia a la felicidad y no de placer, porque el placer es un hecho pasivo, y la felicidad es un esfuerzo y un hacer que produce también placer que es como consecuencia de la felicidad. También Moritz Geiger en *Acción superficial y acción profunda del arte*, traducida por Ortega en la "Revista de Occidente" n. XXII, 1928, explica: "El placer es una *reacción de la esfera vital*. Pero el efecto artístico profundo afecta a la persona, a la esfera del yo profundo, y se levanta, por tanto sobre el nivel del placer a la cumbre de la felicidad, porque no alcanza a la esfera personal, en la cual tiene su asiento la felicidad, y ha de contentarse con el simple placer, que se da en lo superficial"²⁹.

²⁴ Op. cit., p. 369.

²⁵ Moritz Geiger, *Beiträge zur Phanomenologie des Ästhetischen Genusses*, op. cit., p. 575 y s. Y también cfr. N. R. Orringer, op. cit., p. 246.

²⁶ Ortega y Gasset José, *Ideas de la novela*, v. III, p. 405.

²⁷ Moritz Geiger, *Op. cit.*, p. 658-662.

²⁸ Moritz Geiger, "Die Bedeutung der Kunst", en *Zugänge zu einer materialen Wertästhetik*, München, Fink, 1976.

²⁹ Moritz Geiger, *Acción superficial y acción profunda del arte*, "Revista de Occidente", n. XXII, 1928, pp. 54-55. Este ensayo es la traducción de *Oberflächen- und Tiefenwirkung der kunst*, en "Proceedings of the 6th International Congress of Philosophy" (Harvard, 13-17 September 1926), New York, London 1927.

EL MÉTODO DE LA RAZÓN VITAL

José GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO

Si bien suele admitirse que se posee método cuando se sigue un camino determinado para alcanzar un fin propuesto, sin embargo, al referirnos al m.r.v. hemos de hacer nuestras las palabras de Ortega, al resaltar las insuficiencias del término: "La palabra «método», aunque es adecuada a lo que ahora insinúo, es una expresión asténica, grisienta, que no «dice» con energía suficiente toda la gravedad o radicalidad de la noción que intenta declarar"¹.

Esta insuficiencia del término es debido a que Ortega no sólo introduce modificaciones que aprietan los tornillos a las metodologías preteritas, sino que estas rectificaciones conllevan consecuencias que van desde profundos cambios en teoría del conocimiento (incluido el modo mismo de entender "conocimiento"), pasa por el "descubrimiento" de una nueva "facultad" existente en el hombre (la razón vital), y llegan hasta la manera de ordenar la exposición de los "saberes" adquiridos.

Pero no alteremos el orden de esta breve comunicación comenzando por las conclusiones y revisemos, en primer lugar, las diferentes soluciones que sus comentaristas han ofrecido a esta cuestión, para tomar conciencia de la importancia del asunto.

1. SOBRE EL MÉTODO DE ORTEGA

Desde 1957, fecha en la que Gaos afirmara, de manera tan lapidaria como errónea, que a Ortega no había que pedirle método ni sistema alguno, la cuestión del método, junto a la consistencia o inconsistencia de su sistema, constituyen los temas más controvertidos de su pensamiento.

Esta problemática situación se hace evidente si revisamos las diferentes soluciones dadas a la cuestión del método en Ortega. Dichas

¹ Ortega, *La idea de principio en Leibniz*, O. C., VIII, 70.

interpretaciones podemos encuadrarlas en dos grupos claramente diferenciados: A. Las de aquellos que, ante la aparente dispersión, constantes desvíos y evolución interna del pensamiento orteguiano, unifican su obra alrededor de un aspecto parcial, externo o accidental, presente en sus escritos (talante del autor, identidad personal, unidad de estilo o presencia constante de un tema). B. Los que admiten la existencia de un específico m.r.v., pero ofrecen soluciones muy dispares.

Entre los primeros podemos destacar el citado Gaos, Morón Arroyo y Cerezo. Entre los segundos, Garagorri, que establece cuatro "extrañas" reglas metódicas, Julián Marías, que considera son seis los pasos establecidos por Ortega en la aproximación metódica a un tema, y Lerín Riera y Orringer, que cuantifican en tres los pasos del método raciovitalista.

2. EL MÉTODO DE LA RAZÓN VITAL

Vistas estas breves referencias al método de Ortega, que ponen de manifiesto que su determinación continúa siendo problema, pasemos a la misma, para lo cual vamos a establecer como tesis iniciales dos principios que resultan de la lectura de las obras de Ortega y de sus referencias al método:

1.- El m.r.v. pone de manifiesto el afán de síntesis de Ortega, así como sus deseos de encontrar un método en el que se encontraran unificadas todas las potencialidades del alma y del espíritu humano. Esta conjunción de teoría y práctica presente en su pensamiento, hacen que debamos considerar su método como un camino de ida y vuelta, es decir, un modo de percibir y modo de pensar, y un modo de decir.

2.- Este "nuevo" método, o nueva forma de pensar, es considerado por Ortega como el modo genérico de proceder el espíritu del hombre en todas sus manifestaciones desde el inicio mismo de su quehacer vital en el mundo, y que todos los seres humanos y todas las ciencias lo han utilizado, sin ser conscientes de ello.

2.1. *El m.r.v. como "pensar dialéctico" en el camino de ida*

A pesar de los duros calificativos con los que Ortega se refiere a la dialéctica platónica y la hegeliana, y haber dicho abandonó la fenomenología en el momento mismo de recibirla, sin embargo, no hemos de permitir que nos seduzcan sus palabras, ya que el método usado por él, al resultar de la asimilación de ambos, aunque no es idéntico a ninguno de ellos, conserva elementos de uno y de otro.

Este genuino modo de pensar es determinado por Ortega como "pensar dialéctico" en *Idea del teatro*, "serie dialéctica" en *Origen y*

epílogo de la filosofía y como "implicación sintética en ¿Qué es conocimiento?, y resulta de la integración de dos series sintéticas diferentes (fenomenología y dialéctica), que corresponden al orden inmediato del percibir y al orden mediato del pensar, respectivamente, y son ejemplificadas de manera separada en *Origen y epílogo de la filosofía*: al primero corresponden los cuatro sucesivos momentos a través de los cuales se completa el proceso de percibir una naranja, al segundo, la serie de cuatro pensamientos que se dispara en nosotros después de haber leído una Historia de la Filosofía.

Ambas series son unificadas por Ortega según la siguiente secuencia ordenada: "Toda «cosa» se presenta bajo un primer aspecto que nos lleva a un segundo, este a otro y así sucesivamente. Porque la «cosa» es «en realidad» la suma integral de sus aspectos. Por lo tanto, lo que hemos hecho ha sido: 1º. *Pararnos* ante cada *aspecto* y tomar de él una *vista*. 2º. *Seguir* pensando o pasar a otro aspecto contiguo. 3º. No *abandonar*, o conservar los aspectos ya 'vistos' manteniéndolos presentes. 4º. *Integrarlos* en una vista suficientemente 'total' para el tema que en cada caso nos ocupa. «Pararse», «seguir», «conservar», «integrar» son pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta. A cada una de estas acciones corresponde un estado de nuestra investigación o proceso de comprensión o pensamiento"².

Sobre estas cuatro acciones, momentos o estados, en los que la realidad (objetual o conceptual) es la que se impone, reclama ser vista y tira de nosotros haciéndonos girar en torno de ella, es donde Ortega aprieta los tornillos al método dialéctico y al fenomenológico, introduciendo los siguientes cambios sustanciales en ellos.

En el primer momento, *parar* (que es el único momento estadístico de todo el proceso), se hace patente la figura del "yo ejecutivo" como presencia inmediata de una "cosa" (o un estado de "cosas") que afectan su sensibilidad emotiva y circunstancial. Aquí Ortega hace la *descripción* de una cara, una vista, un hecho, una teoría... que le afecta vital y circunstancialmente; después determina tal asunto como problemático, en cuanto que los contenidos de la ciencia en ese momento (recogidos en las teorías de sus máximos representantes a las que hace referencia de manera esquemática) ofrecen soluciones contradictorias.

En el segundo momento, *seguir*, la situación se moviliza y se transforma en algo dinámico, colectivo y vivo. En el orden del pensar es desarrollado según una confrontación dialéctica (tesis-antítesis) en la que se detectan los errores de cada una de las soluciones adu-

² Ortega, *Origen y epílogo de la filosofía*, IX, 374-375.

cidas, que hacen ver la necesidad de buscar una nueva solución, una nueva interpretación, por considerar las anteriores insuficientes y parcialmente correctas; en el orden del percibir se constituye como un proceso de vivificación que se hace efectivo, bien mediante el movimiento del sujeto alrededor del objeto para ir *viendo* sucesivas vistas, o bien el sujeto se transforma en *espectador* y la realidad fluye ante él, para que así vaya describiendo las *vistas* que ésta le ofrece.

En el tercer momento, *conservar*, a partir de la confrontación dialéctica efectuada, Ortega rechaza los elementos que considera erróneos, e indica aquellos que considera válidos, para con ellos, y desde las soluciones previas, elaborar una nueva explicación en la que ambos resultan sintetizados y el problema resuelto.

En el cuarto momento, *integrar*, los elementos "salvados" se sintetizan en una nueva visión que ofrece una nueva orientación y un nuevo sentido, que será provisional y dispuesta para una nueva confrontación dialéctica.

2.2. El m.r.v. como camino de vuelta

Pero el m.r.v. no sólo es un camino de ida, sino que también se constituye como un método de exposición, un modo de expresar las *interpretaciones*, o "visiones", obtenidas según el proceso indicado. En este camino de vuelta, los cuatro momentos vienen acompañados por una serie de recursos que constituyen lo más característico del decir de Ortega, de su estilo literario, y cuya consistencia no queda restringida a los indicados por sus analistas, sino que pueden ser entendidos como claves fundamentales para entender tanto el contenido y los principios del sistema raciovitalista, como las preocupaciones estéticas de Ortega.

En el primer estado, que es donde hace la presentación temática, los recursos literarios más utilizados son el lirismo, la circunstalización y la sinestesia. La presencia de estos recursos imprimen al discurso orteguiano un claro sabor hedonista, personal e íntimo.

En el segundo estado, en el que la *descripción* de las sucesivas vistas, o aspectos, de los asuntos tratados son transformados en *narraciones*, biografías o análisis etimológicos, se manifiestan los recursos estilísticos anteriores, y se añaden la paradoja, la ironía, los desvíos y el dramatismo interno del proceso dialéctico, junto a la promesa de alcanzar una nueva, esperada y deseada solución.

En el tercer estado, al que podemos considerar como el momento de la seducción, magistralmente Ortega dirige la atención del lector (al que parece se ha hecho participar en el proceso, mediante la interiorización conseguida a través de la utilización de los recursos

estilísticos indicados en los primeros momentos), para que la conclusión final sea considerada como "evidente", o una "verdad de Perogrullo". En este apartado se mantienen los recursos anteriores, aunque, a veces, para atraer todavía más la atención del lector y empujarle a tomar posición respecto al tema, utiliza la ironía y la paradoja como armas para irritar, que es otro modo de seducir.

En el cuarto momento, al ser cada conclusión el eslabón de una serie dialéctica siempre en disposición de una próxima confrontación dialéctica, el dramatismo y la seguridad en el decir se hace patente en todos los escritos de Ortega.

3. EFECTOS DEL M.R.V.

Esta consistencia secuencial e integradora del m.r.v., tiene amplias y profundas repercusiones en el sistema raciovitalista, tanto a nivel formal como de contenido.

Entre los efectos formales podemos destacar:

A) La narración, considerado por algunos de sus comentaristas como el único precepto de la "razón histórica", se convierte en recurso necesario para el m.r.v., en un doble sentido: en la descripción de la realidad y en el despliegue del propio vivir cuya consistencia es su hacerse, es decir, su *historicidad*. Por ello, en tal proceso interpretativo y expositivo se unifican razón vital y razón histórica en un todo dinámico, en el que las descripciones se vivifican, se circunstancializan y se transforman en narraciones, en biografías, y la realidad en un organismo vivo íntimamente conexionado.

B) El ensayo como género literario: El que Ortega eligiera el ensayo como género literario no puede ser interpretado como algo accidental, un simple recurso literario, o falta de sistematismo, sino que lleva implícito una manera de pensar, según el cual las verdades eternas y los sistemas cerrados, que tengan pretensiones de universalidad, son considerados inaccesibles, utópicos y ucrónicos. Por ello, al referirnos al ensayo en Ortega, no hemos de traducirlo como "prueba", ni destacar el carácter egocéntrico del mismo, ni como el modo más libre y licencioso de decir "lo que hay", o lo que piensa el autor, sin atenerse ni obligarse, sino que, el ensayo orteguiano debe ser entendido según la definición dada por Musil en *El hombre sin atributos*: "La forma definitiva e inmutable que la vida interior da a una persona da a un pensamiento categórico. Nada le es tan extraño como la irresponsabilidad y la mediocridad de las ocurrencias llamada «subjetividad». Pero tampoco verdadero o falso, prudente o imprudente son conceptos aplicables a tales pensamientos protegidos en leyes no menos severas por aparecer suaves e inefables"³.

El ensayo orteguiano, por tanto, es la forma definitiva e inmutable que Ortega da a sus interpretaciones sobre lo que "hay", en cada momento de su vida; no es ocurrencia de un momento, sino lo que profundamente piensa en cada instante vital, pero que, al mismo tiempo, se convierte en pre-texto del siguiente pensamiento. De esta manera, lo manifiesto se transforma en símbolo de algo profundamente sentido que, además, debe ser rectificado como consecuencia de la obra inédita de la existencia que queda por vivir.

C) Sistema abierto: El uso del ensayo da lugar a una forma abierta de organización y origina una actitud intelectual y existencial que, si bien dispensa de un sistematismo formal definitivo, obliga a pensar de manera sistemática en cada momento. La coherencia la da al autor en su intimidad personal, ya que es él mismo, su vida, su individualidad, pensamientos y convicciones la materia de sus escritos.

Desde esta nueva perspectiva, la obra de Ortega debe entenderse como un sistema *necesariamente abierto*, tanto diacrónica como sincrónicamente. Sincrónicamente abierto a dilemas diversos, que son integrados desde la unidad de su conciencia, diacrónicamente se constituye como asimilación y pulimiento de los más diversos autores: en un primer momento Nietzsche, después, Kant, Hegel, Leibniz, Descartes... a través de sus maestros Cohen y Natorp, para continuar integrando, de manera paulatina, Husserl, Scheler, Simmel, Bergson, Heidegger..., que irán degenerando su obra como progresiva objetivación de su espíritu personal, en ese proceso dialéctico que constituye su pensamiento en íntima conexión con su biografía.

Por ello, el sistema de Ortega tiene que ser considerado como un único sistema, si bien abierto, progresivo y cambiante como la vida. Quien mejor ha recogido estos rasgos ha sido María Zambrano, que siguiendo la analogía con una melodía que Ortega hacía de su obra, la compara con una sinfonía y establece tres movimientos en el "progresivo integrarse de la filosofía de Ortega"⁴. Sin embargo, y por similitudes, ya que en su sistema es imposible bañarse dos veces en las mismas aguas, considero más correcto utilizar la metáfora de un río que tras el débil caudal constituido por la fuente donde nace, paulatinamente se va enriqueciendo por la aportación de otras aguas, venidas de una y otra vertiente, y su dual cauce progresa y se conforma a lo largo de los tres niveles de su curso: curso alto, torrencial, polé-

³ Musil, R., *El hombre sin atributos*, Ed. Seix Barral S.A., Barcelona, 1973, T.I, p. 309.

⁴ Zambrano, M., "José Ortega y Gasset", *Suplementos Anthropos/2*. Número monográfico dedicado a M^a. Zambrano, Barcelona, 1987, p. 25.

mico y tormentoso; curso medio, más pausado aunque las aguas todavía conservan parte de su fuerza erosiva; curso bajo, el cauce se ensancha y las aguas discurren más tranquilas.

Entre los efectos materiales destaquemos, entre otros, los siguientes:

A) Carácter dual: El segundo momento de la serie dialéctica (enfrentamiento dialéctico entre posiciones contradictorias) ha originado uno de los efectos más evidentes y estudiado en la obra de Ortega: la existencia de dualismos.

Este factor dualista ha permitido a Morón Arroyo hacer el análisis de *Meditaciones del Quijote* y *¿Qué es conocimiento?*, basado en una lista correlativa de pares de elementos que se van contraponiendo de manera diferente, así como a multitud de comentaristas indicar la presencia de dilemas en sus escritos: Gaos detecta una dualidad entre sensualismo y apriorismo, en la idea de principio en Leibniz, Rodríguez Huéscar entre el ser construido y el ser primario de las cosas, Acero dos formas de conocimiento, Pérez Fustegueras dos formas de conocimiento, dos tipos de realidad y dos tipos de verdad...

También esta organización metodológica, acompañada de la idea de síntesis entendida como "superación" en sentido hegeliano, en el que lo anterior no es negado en su totalidad, sino parcialmente conservado, es lo que ha permitido interpretar y catalogar el pensamiento de Ortega con las más diversas y extremas determinaciones: Molinuevo de idealismo, Bayón de materialismo, Velarde Mayol de objetivismo, García Baró, Moreno Márquez y Montero Moliner de individualismo radical, Hübner de radicación social, Cerezo de empirismo de nuevo cuño... Y todo ello, sin entrar a considerar las polémicas bizantinas entre si los escritos de Ortega son estrictamente filosóficos, o hay que incluirlos dentro del campo de la literatura, o del periodismo sensacionalista.

Este carácter dilemático es tan profundo, que se proyecta más allá de la obra escrita de Ortega y se constituye como reconocido principio vital (o "la enfermedad de los dos yos" como la llama Ortega), y hace que su vida, como su obra, se vaya conformando como un hacerse progresivo, resultado de la integración salvadora de dilemas dialécticamente confrontados: Dualismo vocacional (intelectual o político, literato o filósofo), dualismo educacional (pathos del sur o pathos del norte) y dualismo circunstancial (época en crisis).

B) El que Ortega admitiera como "opiniones" válidas para establecer la serie dialéctica las teorías más actuales, personificadas en un "maestro" admitido y reconocido por la colectividad de científicos, les obliga a estar "a la altura de los tiempos", o como algunos comentaristas dicen, "estar en la cresta de la ola", para alcanzar el nivel de la época en la que vive y no quedarse anclado en el pretérito. La nece-

sidad de superar a los clásicos y la preocupación de Ortega de estar al día de todos los descubrimientos, tienen la misma raíz: el no quedarse parado en un punto de la serie y evitar, según sus propias palabras, que le den "jaque mate".

C) El carácter polémico detectado en las obras de Ortega está ocasionado por el segundo momento de la serie dialéctica. En este estado, y debido a la confrontación dialéctica que en él se despliega, siempre es necesario un adversario (a veces no reconocido), que hace posible la continuidad de la serie. La aplicación radicalizada de esta dinámica metodológica, puede llevar a transformar toda actividad humana en una actividad lúdica, en mero juego intelectual y retórico; por ello, en algunos momentos de la obra de Ortega, la función del filósofo es "oponerse y seducir".

4. EJEMPLOS DE APLICACIÓN DEL M.R.V.

La utilización de esta serie sintética podemos detectarla en los escritos posteriores a su primera permanencia en Alemania, por lo que hemos de suponer resulta de la asimilación de la enseñanza de sus maestros neokantianos. Así, "Renan" se constituye como una manifestación inicial de este método; le siguen un grupo de artículos escritos a partir de 1910—"Adán en el paraíso", "Arte de este mundo y del otro", "Tres cuadros del vino"— en los que va delimitando los diferentes momentos sobre los que estructura la organización interna de su discurso. Después viene la trilogía de ensayos escritos en 1913—"Para un diccionario filosófico", "Sensación. Construcción. Intuición" y "Sobre el concepto de sensación"— que ya están constituidos como series dialécticas bien definidas. Algo más tarde vendrían *Meditaciones del Quijote*, *Investigaciones psicológicas* y "Ensayo de estética a modo de prólogo", obras en que Ortega alcanza la mayoría de edad filosófica.

Como manifestación expresa de este modo de pensar dialéctico, ya que en ella vienen desarrolladas las dos series sintéticas unificadas en el pensamiento de Ortega, es su obra *Idea de Teatro*. En sus páginas, además de destacar las sustanciales diferencias que existen entre la dialéctica de Hegel y su "pensar dialéctico", Ortega, a partir de la visión directa del plano de un teatro, y después de una breve introducción, despliega toda una serie de pensamientos que van surgiendo como empujados por la realidad presente (ejecutiva) de los diferentes elementos que constituyen un teatro, que son visionados de manera progresiva, para intentar dar respuesta a la pregunta inicial planteada en Lisboa: "¿Qué es la cosa teatro?" (Pero que, por falta de tiempo, no me es posible desarrollar).

“EL ESPECTADOR” COMO PROYECTO FILOSÓFICO

José LASAGA MEDINA

I

En 1916 Ortega matiza enérgicamente su proyecto filosófico de madurez, formulado, como es sabido, en las *Meditaciones del Quijote*¹ de 1914. Pero en poco menos de dos años la situación intelectual ha cambiado radicalmente. No tanto el problema, la pregunta por España, como el horizonte de las soluciones. Palabras como “cultura”, “filosofía”, “concepto”, “cosa”, “ideal” o “verdad” han dejado de remitir a realidades claras, unívocas. El proyecto histórico de la Ilustración, vislumbrado por Ortega como clave de salvación para la situación española a comienzos del siglo XX, se revela, a la luz del dramático enfrentamiento entre las naciones más civilizadas como insuficiente, parcial o simplemente equivocado. La Gran Guerra es interpretada como síntoma de crisis de la modernidad. Ortega “tiene que” cambiar su condición de “salvador” por la de “espectador”. La circunstancia europea no permite ya conocer a ciencia cierta donde está y como se llega a la tierra firme de los ideales. El filósofo ha de conformarse con mirar, describir y reflexionar sobre lo que aparece, en la esperanza de hallar indicios que permitan reemprender el camino. Ortega ha comprendido que hemos entrado en un nuevo tiempo en que las cosas –las soluciones, los ideales– “no se crean” sino que “se hallan” (II,28). A este nuevo estilo de filosofar corresponde –en forma y contenido– el proyecto de publicar un conjunto de ensayos que llegarían a los lectores periódicamente bajo el nombre de *El Espectador*.

Entre 1911 –año de su segundo viaje a Marburgo– y 1915 se podría describir a Ortega como un hombre animado y determinado por su

¹ “Salvaciones” es el otro nombre que dio Ortega a las proyectadas meditaciones que habían de continuar el trabajo iniciado en la publicación del catorce. Véase en *Meditaciones del Quijote*, edición de P. Garagorri, el anejo III, p. 166. (Revista de Occidente, Madrid, 1994. – Las citas de Ortega se dan por la edición en doce volúmenes de *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983.

vocación filosófica a quien el atraso histórico de su país obliga a ocuparse de política por mero sentido de la responsabilidad. Es palmaria la preocupación por España que respira en cada línea de MQ. Y también es palmario que Ortega cree contar con la solución: los ideales socialdemócrata y neokantiano proveen de los instrumentos culturales (políticos y filosóficos, respectivamente) para regenerar a España: ciencia más moral, disciplina para las conductas y para las mentes, aumento de la racionalidad en detrimento de la voluntad, del ciego afán sin metas que ha dominado el siglo XIX español y cerrado su futuro. La cultura germana convergiendo con el amor mediterráneo por las cosas menudas que llenan la vida inmediata es la metáfora que remite al programa de "salvación" que propone Ortega en este primer libro. Hay así una cierta armonía entre la cátedra, donde estudia a Platón y a Kant, guiado por Cohen, Natorp, etc., y las publicaciones políticas en donde "aconseja" a los responsables de la vida pública. MQ y la conferencia de 1914, *Vieja y nueva política* son dos aspectos de una visión ilustrada y, por tanto, esperanzada de la historia: el filósofo actuando como incitador de la regeneración social: armonía entre la "teoría" y la "praxis", la cultura como índice del progreso de una nación.

Esta concepción optimista se va a romper a lo largo de 1915². Por un lado, la Restauración se revela como un régimen más resistente de lo que Ortega y sus compañeros de generación pensaron. La actividad política puramente intelectual y ejemplarizante, esto es, al margen de la actividad institucionalizada de los partidos políticos, resulta un fiasco. La Liga de Acción política se apaga sin haber brillado mucho tiempo y el semanario *España*, aunque concebido y dirigido por Ortega, no colma sus aspiraciones. Sea porque había dificultades económicas, porque la política editorial de Ortega no gustaba y había escaso entusiasmo por parte de algunos colaboradores de peso como Baroja y Maeztu, o porque hacia finales de 1915 se apodera de Ortega un fuerte escepticismo político —según señala Juan Francisco Fuentes en un reciente estudio sobre la revista *España*— el caso es que el número del 10 de febrero de 1916 aparece bajo la dirección de Luis Araquistáin. Ortega había firmado su renuncia como director unos meses antes.

² "Este año, 1916, es una zona de fechas. Significa la anátesis, de una despedida, 1915, que fue plenitud en 1914", escribe J. L. Molinuevo. "Ortega sin Weimar, *Revista de Occidente*, Madrid, mayo 1994, p. 56. Aunque su análisis no subraya tanto el cambio de proyectos entre el de "Meditaciones" y el de "El Espectador".

³ "España: olvido y vigencia de una empresa orteguiana". *Revista de Occidente*, Madrid, 1997, pp. 21 y ss.

Por otro, el estallido de la Gran Guerra provoca en Ortega, como ya se ha señalado, una clara conciencia de crisis histórica que se traduce en una pérdida de confianza en el poder de ilustración de la razón positivista y la percepción de que el mundo no será igual después de la contienda. El 5 de agosto de 1914, justo al comienzo de la guerra, escribe:

Entramos en una época de tal modo azarosa que no puede compararse su periculosidad con circunstancia ninguna del pasado: esto que comienza como comienza es el *momento inicial de un nuevo orden en todo*, dentro del cual no regirán las normas hasta ahora válidas: la historia tiembla hasta sus raíces, sus flancos se desgajan convulsamente, porque va a parir una nueva realidad (X,251).

Ortega ve claro que el pensamiento y la sensibilidad modernas tal y como llegaron a configurarse a lo largo del siglo pasado serán letra muerta en el futuro. Europa ya no está en condiciones de salvar a España. Léanse sus enérgicas diatribas contra el espíritu racionalista del XIX —y, sobre todo, contra la credulidad y cobardía de su generación, que prefiere seguir contando con los buenos oficios de las ideas heredadas:

Yo conozco muchas gentes que tienen la meditación pusilánime y no se resuelven a dejar crecer sus íntimas convicciones antipositivistas, temerosas de ese espectro de *inmodernismo* que les amenaza.

Y un poco más abajo añade:

Experiencias repetidas me han hecho ver que la mayor y la mejor parte de la juventud es prisionera de la mística autoridad que lo moderno —es decir, el siglo XIX— sobre sus emociones ejerce (II,24).

Y esto se dice en la segunda "confesión" del primer volumen, el artículo *Nada moderno y muy siglo XX*, título que valdría de divisa para la sensibilidad que busca crear Ortega a través de sus ensayos en *El Espectador*.

La guerra es prueba de que la razón moderna, sea en su versión idealista o pura, sea en la utilitaria o instrumental, está fracasando y fracasará si no se ejerce sobre ella —y sobre la cultura que segrega— una enérgica modificación. No ha cumplido su promesa, la promesa de establecer en la vida, tanto individual como colectiva, el mismo dominio de racionalidad que se ha logrado en las cosas de la naturaleza. La fe en el progreso ético-político y sentimental de la sociedad europea tiene que ser puesta en cuarentena, revisada a fondo, sometida a duda radical. Y para el atento espectador de esos "horizontes incendiados" la consecuencia lógica no puede ser sino la de establecer una escisión entre acción y contemplación que le impondrá la necesidad de reservar un ámbito de su

vida a la pura contemplación, al estudio, a la filosofía. ¿Significa que ya no cree Ortega que el pensamiento sirva a la transformación de la sociedad? Por lo menos significa que no están claras las metas pensadas por el idealismo kantiano o por el utilitarismo positivista.

II

El Espectador nació en los primeros meses de 1916 como publicación periódica. En una hoja de propaganda en la que solicita suscriptores, se compromete a publicar un volumen de doscientas páginas cada dos meses, en donde "irá reunida mi labor en todos sus aspectos". En la misma nota declara su intención:

si yo consiguiera poner en circulación vital unos cuantos puñados de pensamientos sobre arte, sobre moral, sobre ciencia, sobre política, habríase logrado la integridad de mis aspiraciones⁴.

Y en las palabras de agradecimiento a los suscriptores con que inicia el primer volumen precisa que

me interesa, sobre todo, advertir que no es mi intención hacer cosa que se parezca a una 'revista'. Es una obra íntima para lectores de intimidad, que no aspira ni desea el 'gran público', que debería, en rigor, aparecer manuscrita. En estas páginas, ideas, teorías y comentarios se presentan con el carácter de peripecias y aventuras personales del autor (II,11).

Esta insistencia en lo íntimo, subjetivo y privado no carece de significación teórica. Se apunta en una doble dirección: a la superación del idealismo a través de una interpretación de la perspectiva como punto de vista de una subjetividad no subjetivista, y, aunque el pensamiento va muy embozado, a la necesidad de crear minorías cultas y establecer jerarquías de valores en los ámbitos ético, estético y político. Un somero vistado a los primeros artículos de los primeros "espectadores" prueban esta intención⁵.

⁴ Anuncio publicado en el semanario *España* el 20 de enero de 1916, p.8.

⁵ Bastaría recordar "Democracia morbosa", en el segundo vol. Añadiré un texto menos conocido que pertenece a un contexto equívoco, "Musicalia", sobre la entonces nueva música de Debussy. Ahí leemos: "No basta con una legislación de derechos comunes y mínimos que hacen pardos a todos los gatos: hacen falta los derechos diferenciales y máximos, un sistema de rangos. Todas las crisis que ahora inquietan el mundo son necesarias para que la sociedad vuelva a organizarse en una nueva aristocracia" (II, 241).

Entre 1916 y 1934 aparecieron ocho volúmenes: en 1916 (EE I, 110 p.), 1917 (EE II, 94 p.), 1921 (EE III, 84 p.), 1925 (EE IV, 90 p.), 1926 (EE V, 77 p.), 1927 (EE VI, 67 p.); 1930 (EE VII, 100 p.) y 1934 (EE VIII, 79 p.).⁶ Es difícil establecer alguna hipótesis acerca de por qué aparecieron algunos muy seguidos y otros distanciándose hasta cuatro años. Es posible que guarde relación con otras actividades a las que tenía que atender Ortega, señaladamente la académica y la política. Pero puesto que publicó ensayos elaborados con investigaciones y cursos de la cátedra, es la política lo que da la clave de las fechas de aparición de los distintos espectadores: coinciden con los años de mínima actividad política de Ortega⁷. Veamos: en 1916 Ortega no publica ningún artículo de contenido u orientación políticos, como había venido haciendo desde 1908 hasta el 23 de diciembre de 1915; en 1917, nueve, a partir de junio. Téngase en cuenta que es en este año cuando funda con Nicolás de Urgoiti el diario *El Sol* y que *El Espectador* ha salido en mayo. En 1921, nada. En 1925, seis (unas 21 p.). En 1926 siete (36 p.). En 1927 nada, a excepción de *La redención de las provincias* que comienza a publicarse a finales del año y que es una reflexión de fondo sobre una posible reforma constitucional que descentralice el estado español. En 1930, cinco artículos y en 1934, ninguno. Los intervalos entre los "espectadores" coinciden con los máximos de escritura política; por ejemplo: en 1918, cuarenta y cinco art., en 1919, treinta y cinco y en 1920 veintitres.

Este tedioso recuento muestra que la actividad política y la teórica de Ortega tendían a no mezclarse. Es más, se tiene la impresión de que eran, dentro de la cabeza del filósofo, antagónicas, que la tesitura espiritual para hacer filosofía o para escribir sobre política nunca se ajustaron bien.

Se ha subrayado la disposición crítica —y hasta despectiva, se ha dicho— que muestra "el espectador" frente a la actividad política. En efecto, hay tal cosa y expresada con toda energía. En el artículo que sirve de pórtico y programa al primer "espectador", *Verdad y perspectiva*, leemos:

⁶ Los ocho números de *El Espectador* se subdividen en dos grupos: los cuatro primeros mantienen la estructura de una especie de revista. Hay secciones y aunque no se repiten sus títulos, sus contenidos respectivos vuelven a coincidir. En cambio, los cuatro últimos números carecen de toda subdivisión y son colecciones de artículos.

⁷ En rigor, actividad política en Ortega sólo hay entre 1931 cuando funda la Agrupación al Servicio de la República y cuando la disuelve y hace pública su intención de retirarse de la política dos años después. Figuradamente cabe hablar de que Ortega intervino en la vida política española en la medida en que escribió sobre los asuntos del día a día.

"Situada en su rango de actividad espiritual secundaria, la política o pensamiento de lo útil es una saludable fuerza de que no podemos prescindir" (II,16). A lo que añade una argumentación que termina con estas terminantes palabras: "El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira" (Ibid.). Quizá sea algo más que casualidad que se cite, aunque por un motivo subalterno, la *República* de Platón. La situación de Ortega en la España conformista de la Restauración es análoga a la de Platón en la Atenas del siglo IV a.c.. En su famoso diálogo trata de la relación entre el filósofo y la polis "inflamada", esto es, enferma. Cabe que, cuando Ortega meditaba sobre su conversión en espectador "puro", exclusivamente teórico, resonaran en su mente las palabras de Sócrates:

E instrúyete también de que dice verdad en lo de que los más discretos filósofos son inútiles para la multitud, pero hazle que culpe de su inutilidad a los que no se sirven de ellos y no a ellos mismos. (Tr. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, 489 b).

La queja que formula Ortega unas pocas líneas más abajo de las citadas parece ir en esa dirección:

Sí: congoja de ahogo siento, porque un alma necesita respirar almas afines, y quien ama sobre todo la verdad necesita respirar aire de almas veraces. No he hallado en derredor sino políticos, gentes a quienes no interesa ver el mundo como él es, dispuestas sólo a usar las cosas como les conviene" (Ibid.).

Pero no cabe aislar estos rechazos de la parte afirmativa y programática, a saber, que la condición de manifestación de la verdad reside en renunciar a tratarse con las cosas en términos de medios-para, que es de lo que se ocupa la política, como acabamos de leer. Es más, si su sospecha de que la civilización europea iba a salir herida de muerte de la experiencia bélica se confirmaba, entonces el filósofo tenía que entregarse a la tarea más urgente y decisiva, pero mucho más lenta y soterrada, de repensar de nuevo los pilares mismos de la cultura: su sistema de ideales. Entrábase en un tiempo en que, como luego los acontecimientos se encargaron de demostrar sobradamente, Europa se quedaba sin claridad de fines, sin normas, sin valores. Como el mismo Ortega escribió por estas fechas, en el futuro inmediato todo iba a ser posible. También lo peor.

III

Pero, ¿por qué se ve Ortega a sí mismo como "espectador"? "Espectador" es un término que remite al acto de presenciar lo que

acontece, y su etimología le da el sentido de "contemplar". Pero cabe aventurar que remite a una figura de existencia, a una forma o estilo de vida y acaso encierre una clave biográfica. Entre bromas y veras, como conviene al filósofo cuando habla de sí mismo, confiesa a una dama durante un almuerzo: "Es que yo no vivo, señora (...). Asisto a la vida de los demás" (II,404). Quienquiera que reconozca en esta broma el grave motivo filosófico de *¿Qué es filosofía?*, presentado allí en cita de Fichte: "filosofía es, propiamente, no vivir..." (VII,324), sabe que no hay exageración en afirmar que estamos ante una de las cuestiones decisivas de la filosofía de la razón vital y —como no puede ser de otro modo— de la biografía de su autor. Ortega se identifica con los platónicos "amigos del mirar".

Hacia el final de la octava elegía de Duino escribe Rilke:

Y nosotros espectadores, siempre y por todas partes
estamos dirigidos a todo nunca hacia fuera

El "fuera" de que habla el poeta es, como señalan sus comentaristas, lo Abierto, ese "lugar" metafísico en que la vida habita en armonía consigo misma y del que el hombre ha sido extrañado. En su exilio, ha de vivir interpretando el mundo. Ya en *Adán en el paraíso* —"el hombre es el problema de la vida", escribe allí— Ortega reflexiona sobre la trágica condición humana: vivir y no poder ajustarse a la vida sino por el rodeo de la cultura. Ser espectador, es, se quiera o no, condición de todo hombre que aspire a dar plenitud a su vida, pues la vida humana se redime, se salva en la cultura y la cultura es contemplación⁸. El pensador, para serlo, necesita distanciarse de la cotidianidad del vivir, que atropeya con sus urgencias la mirada teórica, la que, carente de intereses, aspira a desvelar la verdad de las cosas. Distancia que nunca puede ser evasión pues lo contemplado no es sino la misma vida en derredor. Quizá ser espectador fue "el repertorio ideal de acciones y gestos debidos" que hubo de llevar a cabo para ser fiel a su destino. (II,409).

Gaos afirma que la figura humana que mejor revela la intimidad del hombre que fue Ortega es la del "espectador": "El afán propio del espectador sería el más radical de Ortega"⁹, describiendo el tal "afán" en los siguientes términos:

Pero quizá el vivo afán que lo agitaba ya entonces, y nunca dejó de

⁸ La cultura como plenitud de la vida es un tema recurrente en *Meditaciones del Quijote*. Véase especialmente § 12 (I, 356 y ss.).

⁹ "Los dos Ortega" (1956), en *Acerca de Ortega*, México, Imprenta universitaria, 1957, p. 97.

agitarle no fuese propiamente de comprensión. Más propiamente lo caracterizarían estas palabras de las primeras del primer tomo de *El Espectador*, "yo necesito acotar una parte de mí mismo para la contemplación", si tomasen este último término como no lo toman: no en el sentido de la meditación insistente, sino en el del puro mirar y ver del espectador, y de un espectador de los más varios espectáculos¹⁰.

Montado sobre la insistencia en la "pureza" del espectador, en su goce y complacencia ante el espectáculo, en la superficialidad y jugueteo de las contemplaciones, en la variedad de los objetos contemplados (índice de la incapacidad del espectador para perseverar ante un mismo espectáculo), en el carácter reactivo de la escritura del espectador, siempre dependiente del texto ajeno, como el poeta de la musa que le dicta los versos —de "excelente comentador" le trata líneas después—, el sentido a que apunta la interpretación de Gaos es demasiado superficial: contrapone el mero espectador al filósofo constructor de sistematizaciones y hondonadas conceptuales. En definitiva, Gaos inicia en estos textos escritos a los pocos meses de la muerte de Ortega la larga tradición de comentarios que le niega la calidad de filósofo sistemático. Tema tan complejo no es para resolver aquí. Ahora sabemos que cabe entender "sistema" en filosofía de una forma distinta a la escolar y decimonónica. Basta con que haya un núcleo conceptual recurrente y un tratamiento ordenado de las cuestiones fundamentales. El sistema en filosofía no es un género literario. Un pensamiento puede ser sistemático y darse bajo la especie del ensayo.

IV

Los grandes temas de la filosofía orteguiana van tomando forma en los artículos de *El Espectador*. Sirva de ejemplo el problema de la perspectiva. Se trata nada menos que del status que se concede a la subjetividad, de la asunción del programa fenomenológico de ir "a las cosas mismas", como es manifiesto en el curso, dado en 1916 en su cátedra y que conocemos hoy bajo el título de *Investigaciones psicológicas*. En él se formula la metáfora de los dii consentes para remitir a un nuevo modo de entender el problema del conocimiento: no como una determinación de lo real por parte de las categorías de la razón, sino como una colabora-

¹⁰ "Salvación de Ortega" en op. cit., p. 73.

ción entre sujeto y objeto que evite las limitaciones de la interpretación constructivista e idealista del conocimiento.

Aunque Ortega tuviera en mente esta disposición del fenomenólogo que "pone entre paréntesis" la realidad natural e inmediata de las cosas por medio de la reducción o suspensión de su presencia utilitaria para captarlas en su ser-fenómeno, su espectador, tanto en la elección de temas como en la pretensión que anima su contemplación, encaja mejor en una forma mundana de entender la fenomenología como señaló Silver¹¹. Esto significa que Ortega prefirió ejecutar la técnica fenomenológica sobre el paisaje vital, con el ojo puesto en las cuestiones ético-políticas, estéticas o de la vida cotidiana, antes que reflexionar sobre los problemas de método que seguían ocupando a Husserl.

La posición vital de "espectador" se le impuso a Ortega por motivos circunstanciales. Una vez más fue la fidelidad a su circunstancia, principio biográfico y hermenéutico tantas veces invocado por el propio filósofo —aunque no menos ignorado por muchos de sus comentaristas— lo que configuró su elección junto con el hecho, por lo demás obvio, de que su vocación filosófica exigía de suyo esa actitud "espectacular" ante el mundo circundante. Y lo más urgente era prepararse para hacer frente a la crisis de fundamentos y valores que se cernía sobre la Europa en guerra, cuyo destino condicionaría el de España. De ahí la declaración de hacer rigurosa teoría, de acotar una parte del propio quehacer para contemplar los acontecimientos.

"Verdad y perspectiva" —ya citado— no es sólo una decisiva pieza que comunica la teoría del conocimiento de *Meditaciones* con su revisión en *El tema de nuestro tiempo* sino una declaración de intenciones que fija las razones de fondo de la posición de Ortega como "espectador" en 1916:

No asevero que la actitud teórica sea la suprema; que debamos primero filosofar y, luego, si hay caso, vivir. Más bien creo lo contrario. Lo único que afirmo es que sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría, y que entonces, al hacer teoría, ha de hacerse con toda pureza, con toda tragedia. (II,18).

A este plan sirvió admirablemente el conjunto de ensayos de *El Espectador* que pueden leerse como una miscelánea de temas diver-

¹¹ *Fenomenología y razón vital*, Madrid, Alianza, 1978. Cfr., cap. 5 y 6. Para una presentación en profundidad de las relaciones de Ortega con la fenomenología de Husserl véase *Ensayos sobre Ortega* de Javier San Martín, Madrid, UNED, 1994.

sos, azarosamente elegidos: un poco de filosofía por aquí, una divagación sobre una marquesa que escribe poesías o un ensayo sobre la democracia por allá, descripciones de viajes, una estética en el tranvía, una ojeada a un museo, una extraña meditación sobre poco más que nada —el marco de un cuadro—, una conversación que mezcla el golf con el *dharmā* o un estudio que pretende explicar el Estado a partir del deporte. Se podría prolongar la enumeración de los temas tratados por este omnímodo espectador que era D. José Ortega y Gasset. Pero tal lectura, sin ser falsa, resultaría limitada, desenfocada. Perdería de vista que hay un plan que subyace y unifica los temas elegidos, en sí mismos circunstanciales, porque la circunstancia humana forma para el yo que la contempla un sistema —no teórico— vital. No hay espacio para demostrar por menudo que, en efecto, ni los motivos de reflexión son tan azarosos en su elección ni su tratamiento es aleatorio. Además de la unidad de estilo de pensar que no es menuda unidad, la recurrencia de determinados motivos de reflexión dejan ver que Ortega concibe los ensayos del espectador como el banco de pruebas en que somete a observación y experimenta un nuevo modo de entender la razón. Esa otra lectura deberá estar atenta al ir y venir de problemas y análisis que permiten al filósofo avanzar hacia su teoría filosófica de madurez elaborada en los años treinta. Así, *El Espectador* se recorta en el todo de la obra orteguiana como la vía por la que avanza la reflexión filosófica hacia el sistema de la razón vital. No es infrecuente en el quehacer filosófico de Ortega que, primero ponga en práctica la intuición de un nuevo saber y luego lo tematice teóricamente¹².

Pero toda esa musculatura de técnica filosófica —para usar una expresión del propio Ortega— quedaba oculta detrás de las vistosas metáforas, de los tropos más inesperados, de una voluntad de estilo que antepone la claridad —mejor, la transparencia, tan peligrosa— y la belleza al decir técnico y formal. ¿Por qué? Porque en España no había tradición filosófica y era preciso seducir al público para que fuera entrando poco a poco en los abstrusos temas del pensar puro; pero también porque no está dicho en ningún sitio que la filosofía sea un género literario que tenga que estar mal escrito.

¹² Todas estas aseveraciones precisan de prueba explícita. Es evidente que ésta sólo puede consistir en un estudio pormenorizado de los temas subyacentes que dan unidad secuencia y orden a los escritos de *El Espectador*. Puede verse un boceto del estudio en el Anejo.

ANEJO

Las páginas que anteceden no pasan de ser una especie de introducción a un estudio sobre la dimensión filosófica de *El Espectador* y su lugar en el conjunto de la filosofía orteguiana. Es el citado estudio el que probará las afirmaciones del § 4. Ofrezco a continuación el esquema provisional de la citada investigación.

1) Punto de partida: la contraposición entre vida y teoría, acción y contemplación.

2) Objetivo: Inducir un cambio de sensibilidad intelectual.

3) Dificultad central: superación del idealismo.

4) Método: la ironía cervantina.

5) Estrategias:

a) descripciones fenomenológicas: de los sentimientos, de la alegría y especialmente del amor (decisivo porque aun domina la sensibilidad romántica); de las vivencias éticas; de las preferencias y elecciones estéticas; de la educación; del paisaje como huella de formas de la vida humana;

b) Reflexión sobre el problema del ideal; en un doble plano: función del ideal en la cultura específicamente moderna; creación y crisis de ideales en el proceso histórico: el ideal como absoluto.

6) Núcleos conceptuales:

- Problema del conocimiento: la dimensión metafísica y epistemológica de la perspectiva. - Estatuto de la subjetividad: correlato sujeto/objeto. - Análisis de las estructuras constituyentes de la subjetividad. - Verdad e historia. Metáfora y concepto.

- La doctrina ética de la ilusión y del esfuerzo deportivo: el imperativo de Píndaro: sé el que eres. Superación del utilitarismo y del utopismo idealista. Libertad y fidelidad al propio destino.

- Política: La tensión entre democracia y liberalismo. - El problema del "poder espiritual". - Minorías y masas.

SOBRE "OCNOS EL SOGUERO": ORTEGA Y BACHOFEN

Domingo HERNÁNDEZ SÁNCHEZ
Universidad de Salamanca

En el segundo número de la Revista de Occidente, en 1923, Ortega publicó un pequeño artículo titulado "*Ocnos el soguero*". El texto partía de una lectura del capítulo que, con el mismo título, escribió Bachofen en 1859 dentro de su *Simbólica sepulcral*. La intención de mi escrito es presentar la relación entre Ortega y Bachofen a través de la figura de Ocnos el soguero. Importa sobre todo mostrar la recepción de Bachofen por Ortega, esto es, mostrar qué le interesaba de Bachofen a Ortega, por qué le interesaba y, sobre todo, para qué utilizó y cómo interpretó los resultados obtenidos.

La imagen de Ocnos la narra Bachofen como sigue: "Un anciano barbudo se halla sentado sobre un grueso bloque de piedra en un paraje a cielo abierto, dando su espalda a un pequeño grupo de edificios; su actitud expresa el sosiego tras el cumplimiento del trabajo y exhala una solemne gravedad. El manto que recubre su cabeza cae en vuelos sobre la espalda hasta cubrir sus piernas, dejando al descubierto su pecho, los brazos y ambos pies. La mano derecha del anciano sostiene una larga sogá que es roída y rumiada por un burro asentado a escasa distancia de él. Su brazo derecho descansa despreocupado sobre la rodilla. Toda la escena irradia paz. Es la calma del atardecer que a todo imbuye, al anciano, al animal, a los edificios".² A partir de esta estampa se inicia la relación entre Bachofen y Ortega. Al comentar el contenido de la imagen, Bachofen insiste en la diferencia entre la figura de Ocnos descrita, la de Villa Panfilia, y otras representacio-

¹ Ortega y Gasset, J. "*Ocnos el soguero*", en: *Obras completas*, III, pp. 593-599. Las referencias a las obras de Ortega siguen la edición de *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1983 (12 vols.). Se intercalan en el texto, entre paréntesis después de cada cita, mediante el número de volumen en romanos y de página en arábigos.

² Bachofen, J. J. *Mitología arcaica y derecho materno*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 185. Este volumen, en edición de Andrés Ortiz-Osés y traducción de Begoña Ariño, constituye la primera edición española de los más significativos textos de Bachofen.

nes que de él se poseen. Esas otras imágenes muestran al Ocnos sufridor, al Ocnos tejiendo la sogá que el asno (asna, habitualmente) devora. Es el Ocnos sufridor y laborioso frente al Ocnos libre y reposado de la imagen de Villa Panfilia, es el Ocnos habitante del Hades frente al que transita por el reino de los vivos. El artículo de Bachofen surgió, sobre todo, al encontrar ese contraste entre la imagen de Villa Panfilia y las demás huellas habituales del viejo soguero.

Las otras referencias a Ocnos, tanto en imágenes como en obras escritas (Pausanias, Plinio, Plutarco...) muestran al soguero en actitud sufridora, representando un castigo que remite al Hades, al inframundo, a las Danaides. Ocnos ha sido considerado, entonces, junto a los grandes penitentes del inframundo: las mismas Danaides, condenadas a llenar de agua un tonel sin fondo por haber matado a sus esposos; Ixión, condenado a ser atado de pies y manos a una rueda inflamada que debía girar etenamente por haber faltado al respeto a Juno, esposa de Zeus; Sísifo, condenado a subir una enorme piedra a la cima de una colina desde donde constantemente volvía a caer; y Cerbero, el perro de tres cabezas, guardián de los infiernos. El castigo de Ocnos consistiría en tejer la sogá que el asno devora. Es la expresión, entonces, del trabajo eterno, ininterrumpido, siempre frustrado.

Uno de los primeros aspectos que llama la atención es la pluralidad de sentidos que ha tenido el símbolo de Ocnos: Ocnos sufridor, Ocnos penitente, Ocnos trabajador con esposa derrochadora, Ocnos reposado y tranquilo, etc. Esta pluralidad, ambigüedad de significado, si se quiere, procede del modo general de entender los símbolos por parte de Bachofen. Es el poder evocador, misterioso, vacilante, de todo símbolo, que va a permitir constantemente la referencia a más allá de sí. Este sentido lo expresaba Bachofen en su *Introducción a la mitosimbólica* como sigue: "Las palabras convierten lo infinito en finito, pero los símbolos transportan al espíritu más allá de las fronteras de la finitud, del devenir, hasta el reino de lo infinito, al reino del ser. Los símbolos evocan, son cifras inagotables de lo indecible, son tan misteriosos como necesarios³." Esta teoría del símbolo, que lo considera en su sentido más vacilante, más oscilador, tiene su origen en Friedrich Creuzer, maestro de Bachofen, y determinante por ejemplo para entender la *Estética* de Hegel.

En su *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* escribía Creuzer: "Oscilación, indiferencia entre forma y esencia, son propias al símbolo; en el símbolo, la simple luz de la idea se disgrega en un cromático rayo de significatividad⁴." En el símbolo, tanto para Creuzer como para Bachofen, se logra el paso de la finitud a la infinitud. La base de tal teoría se

³ Bachofen, J. J. *Mitología arcaica y derecho materno*. Op. cit. p. 41.

⁴ Creuzer, F. *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Leipzig und Darmstadt: Carl Wilhelm Leske, 1822, § 30, p. 24.

asienta en el carácter de excedencia, de pluralidad, de poder del símbolo, el cual, asentado en sus rasgos de oscilación y vacilación, posibilita que en una única cosa convivan las demás: eso es lo que permite la pluralidad de la interpretación, pero también es el causante de los malentendidos. El símbolo se establece, entonces, no sólo como presencia que remite a una ausencia, sino como desnivel entre ambos marcos, pues la unicidad de lo presente remite a la pluralidad de lo ausente. Así, pues, no sólo Creuzer o Bachofen se sitúan al lado de estas ideas; también lo hace Ortega: "¿Qué es un símbolo sino aquel poder supremo que infundiéndose en una cosa hace que en ella vivan todas las demás, o al menos una gran parte?" (I, 544), o, de otro modo: "Un símbolo es un trozo presente de realidad en cuya forma se refleja otra realidad ausente, a veces todo el resto de la realidad⁵."

Este modo de entender el símbolo, asentado en caracteres de ambigüedad, de oscilación, de plurivocidad, posibilita la variedad de sentidos. Ya los diferentes significados que conlleva la palabra *oknos* implican esta ambigüedad: *oknos* como vacilación, indolencia, propagador, multiplicador. El tema *Ocnos*, así, aumenta su propio significado y refiere a connotaciones de la teoría del símbolo en general. Pero, si volvemos a la imagen de Villa Panfilia, la de *Ocnos* tranquilo y sosegado, vemos cómo la vacilación en los significados implica el enfrentamiento entre esa imagen y todas las demás, donde el viejo soguero es representado como penitente del Hades, como sufriente cumplidor de un castigo. Su actitud estéril, de trabajo eterno, se ha convertido en paz y despreocupación. Bachofen insiste en que las imágenes del *Ocnos* sufridor y penitente son posteriores, incluso secundarias, y no pertenecen a la esencia originaria del símbolo.

El significado originario de la imagen se encontraría en una vieja costumbre ritual egipcia. Según Diodoro, en la ciudad de Acanto, una costumbre mostraba cómo los sacerdotes egipcios tenían que llenar de agua del Nilo un tonel agujereado. La misma costumbre tenía otro modo de expresión: uno de los iniciados trenzaba una sogá que otros deshacían sin interrupción. El significado de la costumbre, según Bachofen, conecta la imagen del hilar y tejer, que representa la actividad creadora, actividad de la madre naturaleza, de la fuerza natural. Los organismos emergen acabados del seno de la tierra: la naturaleza los ha tejido, hilado, y les ha conferido una simetría y una forma. El símbolo, entonces, mantiene el significado de creación y destrucción, de vida y muerte, si se quiere. Expresa, incluso, un significado erótico, sexual, en tanto la unión de las dos hebras, la unión de los hilos al tejer, simboliza la fusión necesaria de las potencias sexuales requeridas para todo acto generador.

Es el símbolo de tejer, del cruce de hebras, como la expresión de la eterna labor de la naturaleza. Aparece, con ello, otro tema importante si que-

⁵ Ortega y Gasset, J. *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires*. Edición de J. L. Molinuevo. Madrid: F. C. E., 1996, p. 244.

remos mostrar a continuación la relación con Ortega: es el tema del destino. Las dos hebras trenzadas en la soga no remiten únicamente a las potencias sexuales, sino también al hecho de que el hilo de la muerte está entretelado con el de la creación. "Así, el tejido de la creación telúrica se convierte en hilado del destino, el hilo en portador del hado humano⁶." El símbolo de Ocnos, entonces, es un símbolo de vida y muerte, el soguero que crea, el asno que destruye, con lo que la explicación de la tranquilidad del soguero surge por sí misma: no puede hacer nada, no tiene sentido el sufrir y el penar, pues lo que está en juego es el destino, contra lo que nada se puede hacer. Pero queda una pregunta sin contestar. Si dejamos por un momento la imagen de Villa Panfilia y nos fijamos únicamente en las que expresan al Ocnos sufridor, la cuestión es ineludible: ¿qué mal ha hecho Ocnos para sufrir así? De los penitentes, las Danaides, Ixión, etc. sí conocemos las causas que les han conducido hasta esa tan poco envidiable situación, pero, ¿por qué sufre Ocnos? Lo veremos al final del texto.

Hasta aquí Bachofen. ¿Qué es lo que le interesa a Ortega de todo esto? Su texto "*Ocnos el soguero*", más que comentar la imagen de Ocnos, se centra en otro punto. Después de incidir en la necesidad de acomodación de la perspectiva histórica, esto es, en la necesidad de mirar cada época de un modo diferente, sin mezclar las visiones, así como, de un modo concreto, en los estudios históricos referidos a la antigüedad (Grote, Mommsen, etc.), mostrando que se han asentado en una concepción de la vida antigua desde el punto de vista moderno, Ortega hace una afirmación importante en su teoría de la historia: "Historiar es descubrir que lo que hoy es de una manera ayer fue de otra" (III, 594). Con la antigüedad se ha cometido el error de verla desde la perspectiva moderna, con lo que surge la necesidad de su renovación: ver a los hombres del pasado como hombres del pasado, con una humanidad distinta a la nuestra, ver Grecia y Roma, sí, pero teniendo en cuenta su pasado, teniendo en cuenta lo que podría considerarse una época originaria de la antigüedad clásica.

Por esto, una de las faenas clave para Ortega es la reconstrucción de la vida primitiva. En este momento aparece Bachofen: "Hubo en tiempo de Mommsen un hombre genial a quien nadie hizo caso y que poseía esa sublime doble vista que permite columbrar en un relativo presente estratos remotísimos de la existencia humana. Se llamaba J. J. Bachofen" (III, 595). Por esto la vuelta a Bachofen, a sus estudios en torno al matriarcado y la simbología sepulcral, o, en general, al tono, al talante de los estudios de Bachofen: ir a la vida primitiva sin confundir los tiempos, sin dislocar los niveles históricos. Para mostrar esto, para mostrar ese modo de ver la historia de la vida primitiva disociando las perspectivas, Ortega comenta el texto sobre Ocnos

⁶ Bachofen, J. J. *Mitología arcaica y derecho materno*. Op. cit. p. 192.

el soguero. Lo que le interesa a Ortega de Bachofen, entonces, es, primero, el hecho de acercarse a la vida primitiva, esa época originaria de la antigüedad clásica, y, segundo, el modo de hacerlo, la historia con claridad en sus perspectivas, con voluptuosidad en los horizontes.

El análisis de Ortega sobre Ocnos el soguero, más que centrarse en el símbolo mismo, en el soguero y el asno, se sitúa alrededor del contexto que rodea la imagen: esas plantas, presentes en algunas de las imágenes de Ocnos, que aparecen en el pantano o la ciénaga, juncos o esparto, plantas que nacen sin ser plantadas, sin intervenir la mano del hombre y que, por tanto, remiten a una civilización preagrícola: la naturaleza permite el abundante crecimiento de las plantas, pero éstas se desarrollan sin buen aprovechamiento, sin control. El hombre utiliza lo que crece espontáneamente, pero nada más, no participa en su origen, no controla su desarrollo. La época a que remite la imagen de Ocnos, entonces, aparece como un tiempo en que el hombre creía hallar en la tierra y en la subtierra, en las ciénagas tremendamente fructíferas, el ámbito propio a la divinidad: es esa profundidad fértil y misteriosa, que muestra los resultados, pero no los medios para generarlos. Es una cultura telúrica, ctónica, que no remite únicamente a la naturaleza fértil pero incontrolada; también refiere al enlace sin matrimonio: la familia aún no existe como tal, sólo la madre, como esa naturaleza fértil y misteriosa, se muestra ineludible. Pues bien, esa cultura ctónica, telúrica, más que el viejo soguero y el asno, es lo que interesa a Ortega de Bachofen: "Es genial haber logrado vislumbrar la existencia de una cultura ctónica, poseidoniana, dionísica, anterior a las otras ideas del mundo, más alegres y luminosas" (III, 598).

El interés de Ortega por tal cultura ctónica, telúrica, tiene sus causas, pues alude a cierta teoría que circula por su obra constantemente. Es esa teoría según la cual, al comienzo de la evolución humana, todo el desarrollo, todas las aventuras llevadas a cabo, son incomprensibles sin entender que en esa época el hombre vivió dominado por el miedo. Por eso los tabús y los ritos mágicos, por eso no tomar nada como indiferente, pues "cualquier acto puede disparar las secretas fuerzas hostiles de la naturaleza" (III, 598). La imagen del soguero conservaría ese miedo, ese terror que acompaña al nacimiento del hombre: la cultura ctónica y dionisiaca incluye también los dos polos, creación y destrucción, alegría y miedo, tranquilidad y terror, tejer y destejer, vida y muerte. Ese miedo alcanzará un significado dialéctico y pasará a convertirse en realidad en el momento en que los dos polos se muestren como necesarios: si Ocnos pudiese tejer tranquilo, sin el asno que le royera la sogá, el símbolo no sería vital, humano, pues remitiría a una creación perfecta, lograda. La vida, lo humano, incluye el miedo, la destrucción, la muerte, el destino, incluye todo eso que puede entenderse como poder destructor de la naturaleza.

Ocnos necesita al asno tanto como éste a Ocnos, la vida está simbolizada en el pequeño trozo de cuerda que va de la mano del soguero a la boca del asno. Es la unión de creación y destrucción, pero siempre acompa-

ñadas por es naturaleza misteriosa, abismática, todavía no controlada y representada en la imagen por las plantas, esos juncos que nacen de forma espontánea, sin ayuda de la mano del hombre. Es la lucha entre la luz y la oscuridad, entre creación y destrucción, entre conocimiento y desconocimiento. Por esto, el final del artículo de Ortega es impresionante, y en él se muestra el tránsito de la imagen del Ocnos sufridor al Ocnos sosegado que tanto llama la atención de Bachofen. El texto es el siguiente: "Ocnos y todo el repertorio de objetos en su derredor pertenecen a la inspiración triste y tenebrosa de la caverna telúrica. La lucha debió ser gigantesca entre los dos poderes: el útero cavernoso y arcano, el falo que inicia la ascensión hacia los dioses del sol y del rayo, hacia una cultura solar y fulgural./ Al cabo, Apolo triunfa; la inquietud sin reposo ni finalidad cede al sosegado dominio sobre el orbe. Ocnos abandona la sólida tarea y descansa. A su vera, el asna acaricia mansamente la sogá de la existencia. En el fondo desaparece la ciénaga y su flora. Se levanta un edificio, un columbario. Alrededor, árboles de cultura –*laborata Ceres*– mecen sus frondas. Esta postrera representación del viejísimo símbolo manifiesta la victoria de un nuevo principio sobre las almas" (III, 599). Esta sería otra posible explicación de la tranquilidad de Ocnos: se muestra despreocupado por saberse junto a un nuevo principio de cultura, por saber que la luz venció a la oscuridad, aunque los misterios nunca desaparezcan del todo, por saber del triunfo de Apolo, de la cultura solar frente a la cultura oscura, tenebrosa, de la naturaleza descontrolada.

Esa cultura telúrica, ctónica, que se muestra como origen, como ineludible momento originario en esa primera etapa de la evolución, etapa del miedo, y que luego aparecerá superada por la evolución misma, por la razón, por la cultura, es la que realmente interesa a Ortega de Bachofen y, en especial, del símbolo de Ocnos. Dos años después de "*Ocnos el soguero*" (1923), en "*Notas del vago estío*" (1925), Ortega expresaba como sigue el fondo de la cultura telúrica, basada en la madre naturaleza, en el predominio de la mujer, de la madre: "La idea divinatória de Bachofen, que supone una edad primera de la cultura en que ésta exalta la naturaleza pantanosa donde vive. Es la época más torpe y oscura: se habita en palafitos sobre las aguas muertas, monstruosamente fecundas –planta, insecto, reptil, humanidad. Con el matriarcado predomina la mujer, fecunda y húmeda. Las divinidades son tristes, y toda la existencia humana exhala el aire denso y caliginoso de los fangales" (II, 416). Bachofen no vuelve a aparecer en los escritos de Ortega, pero las referencias de éste a la vida primitiva, a esa época del miedo, dominada por el misterio, deben ponerse siempre en relación con él. Hay multitud de referencias en Ortega a estos temas (sea en la forma de la vida primitiva, o del pensamiento primitivo, o de la magia, o la conciencia mítica, etc.), y todos tienen que ver, aunque no sea de un modo explícito, con la cultura ctónica, telúrica, que Ortega encuentra en Bachofen. Sus desarrollos posteriores la mostrarán como inicio, como una primera etapa que dejará paso al control, a la cultura, al hombre

dominador, pero, aun así, esa etapa de pensamiento mágico, mítico, se mantendrá en muchos aspectos (mente primitiva, supersticiones, tabúes...).

Sirva como ejemplo: en los años cuarenta, en las notas de Estoril, todo el tema de la mente primitiva, de la edad del miedo, etc., ocupa un lugar primordial. Es la etapa en cuyo último momento despuntará un origen: el origen de la filosofía. Por eso la importancia de esa cultura originaria: la cultura, la filosofía, la subjetividad afianzada, todas ellas se alcanzarán en lucha con la época del miedo. Es la reacción ante el miedo, sea de un modo u otro, la que irá forjando la evolución del hombre. Por eso la importancia de esta época telúrica, ctónica, referida a los misterios y a la oscuridad procedente de las entrañas de la tierra. Este es el lugar de la edad del miedo, expresada de forma clara en esa nota 271 de las recogidas por Molinuevo para *Epílogo*... "Empiezo a entrever que ha habido en la evolución humana una época gobernada por el miedo, es decir, que en su desarrollo la mente llega a un punto en que el mundo que ve aparece poblado de poderes tan fuertes e irracionales que, ante la existencia, la única reacción adecuada es el miedo⁷." El miedo como reacción, pero tiene una continuación: la reacción a esa reacción, la superación del miedo que se producirá del lado de la cultura, de la filosofía, de la ciencia.

Queda un último tema. Este último aspecto aludiría a la relación entre Ortega y Bachofen vista desde una interpretación, si se quiere, forzada. Ya hemos mostrado la lectura "orteguianamente correcta", la que refiere a la cultura telúrica, al pensamiento primitivo, a la edad del miedo. Pero hay otros dos temas que surgen, no ya del contexto que rodea a Ocnos y al asno, sino de la relación entre estas dos figuras en sí mismas. Esos dos temas son clásicos en Ortega y están íntimamente enlazados: son el tema del destino y el tema del aumento de vida.

El tema del destino, en el contexto que nos ocupa, parte ya del mismo texto de Bachofen: el trenzado de la sogá incluye su propia destrucción, refiere a la boca del asno que aniquila lo que la mano del hombre crea con su esfuerzo. "En el tejido que conforma a todos los organismos telúricos está entretejido el hilo de la muerte"⁸, escribe Bachofen. La ley máxima de la naturaleza es la ley de muerte, de destrucción, pero hemos visto ya que es esto precisamente lo que le concede un carácter vivo, real, humano. La perfección de la creación sin destrucción no tendría que ver con nosotros, así como tampoco lo hace una muerte perpetua. Es la indisoluble unión de ambos caracteres la que da vida tanto al símbolo del soguero como a la realidad más humana. Si esto es así, tanto el destino, entendido como referencia a la destrucción, a la muer-

⁷ Ortega y Gasset, J. *Notas de trabajo. Epílogo*... Madrid: Alianza/Fundación Ortega y Gasset, 1994 (Ed. J. L. Molinuevo), p. 187.

⁸ Bachofen, J. J. *Mitología arcaica y derecho materno*. Op. cit. p. 192.

te, como a la vida, entendida como marco de creación, de emergencia de posibilidades, se presentan limitándose recíprocamente: el destino limita las posibilidades, las posibilidades limitan el destino. Pues bien, ésta es una teoría clásica en Ortega. Aunque, en el fondo, el concepto de destino manejado no sea exactamente el mismo (el de Ortega remite a la vocación, a la elección de la posibilidad que nos esperaba, preparada especialmente para nosotros; el de Bachofen remite al sentido clásico de *fatum*), la base de la relación sí es la misma. Me refiero a la relación entre las dos partes del símbolo, entre el soguero y el asno, entre vida y muerte, posibilidad y destino, creación y destrucción.

La relación entre esos pares es la misma en Ortega. La indisoluble unión de tales caracteres es la que realmente determina la teoría orteguiana del destino y la posibilidad. Ambos están limitados, pero cada uno lo está por el otro. La limitación refiere a los dos momentos, a la libertad vital del juego de posibilidades y a la misma fatalidad. Ortega es explícito al respecto: "Ha sido una tenaz ceguera de los ideólogos atender sólo a esta limitación de la libertad vital y no advertir que también está limitada la fatalidad, que nunca nos determina completamente, sino que en todo instante y situación no sólo podemos, sino que inexorablemente tenemos que elegir entre lo que vamos a hacer" (II, 644), escribe en *El hombre a la defensiva*. La vida, como cúmulo de posibilidades, es limitada. No podemos efectualizarlas todas, pues nos determina nuestro carácter más propio, la finitud, la mortalidad. Pero también el destino posee su limitación, pues el propio carácter de finitud y mortalidad nos da derecho a elegir, a seleccionar entre las posibilidades; así, "todo destino es determinado y tiene sus límites" (VIII, 325). No es este el momento para analizar toda la dialéctica orteguiana entre el destino y las posibilidades. Baste con el carácter general: del mismo modo que las dos trenzas se tejen en la soga, de la misma forma que el soguero crea y el asno destruye, también el destino como limitación y las posibilidades como libertad, como creación, se entretejen de un modo inevitable. Es, de nuevo, la relación entre los dos caracteres la que conforma el desarrollo.

Resta un último tema, el del aumento de realidad, de vida, íntimamente relacionado con los rasgos que hemos venido mostrando hasta aquí. En un precioso apéndice a su edición de los textos de Bachofen, Andrés Ortiz-Osés muestra una posible respuesta a la que más arriba presentábamos como una de las ineludibles cuestiones en el tema *Ocnos*: ¿por qué pena el soguero, qué mal ha cometido? El apéndice de Ortiz-Osés se titula "*Bachofen, Plutarco y Ocnos*". Antes de mostrar esa respuesta a la pregunta clave, el autor introduce el marco en el que la va a desarrollar. Ese marco es su lectura del símbolo: "Ocnos el soguero y su burra engullidora representan el fundamental *mitologema de la vida y de la muerte*, de la muerte y la revivencia simbólica: en este sentido nos introduce en la visión mística de la existencia propia de los Misterios greco-egipcios. Conservamos el testimonio de Diodoro sobre un ritual egipcio, en el que el iniciado trenza la cuerda o soga que

otros desacen [...]. El propio Bachofen, con su genial 'doble vista' al decir de Ortega, interpreta la escena, compresente en tumbas y sepulcros antiguos, como la escenificación de la penosa *urdidumbre* de la existencia y su final superación extática proyectada en el beatífico Ocnos quieto. Mientras que Ocnos personifica el aumento de la vida y la generación basada en el entretijamiento de los dos sexos/filamentos (*ocnos* = *auctare* = *aumentar*), la buirra simboliza inequívocamente la ruda destrucción o *desgeneración*.⁹ Es ese sentido del aumento de vida el que me interesa ahora.

Ortega no vio esa relación de Ocnos con el aumento de vida, de creación de realidad; Ortiz-Osés no ve (tampoco es el tema que desea tratar) la relación con la teoría del aumento de vida en Ortega. Pero la conexión es evidente. Ocnos, como simbolización de la creación de realidad, de vida, refiriendo no sólo al entretijamiento de sexos/filamentos (aumento como procreación), sino también al aumento de realidad al conectar cosas, conceptos, hombres, interpretaciones. Es éste un aumento de realidad, que remite a dos teorías de Ortega: una es la de la vida como aumento, como creación de realidad, de relaciones siempre nuevas, de cúmulos de perspectivas y circunstancias que permiten no sólo henchir las limitaciones, sino, además, aumentar las posibilidades, y, con ello, las virtuales capacidades del hombre. Son las uniones en los modos de mirar, en los distintos modos de crecimiento, es no sólo la cuna del progreso, sino también de un aumento en la realidad que nos rodea, es la vida como "ensayo de expansión al infinito" (I, 454), como escribía en el *Renan*.

La otra teoría, que remite al aumento mediante el cúmulo de relaciones, refiere directamente al pensar primitivo. Es el aumento de realidad que supone el confusionario pensar primigenio, pensar que no distingue entre unas cosas y otras, pero que ya es un modo de pensar. Ante el hombre está el caos, esa época del miedo en que la madre naturaleza es tanto amada como temida, tanto donadora de vida como misterio y oscuridad. El logos primigenio muestra ya un modo de unión, de confusión, ante el caos en el que se encontraba ese hombre originario. Es un aumento de realidad por confusión, por aglomeración de caracteres. De nuevo, las notas de *Epílogo*...: "El pensar primigenio, que es el 'logos confusionario', el que *tiene el honor* de confundir las cosas. El hombre frente al *synkejymenon*. El que no piensa no puede confundir las cosas –por tanto, el confundir es una actividad intelectual, un método *positivo*– que tiene que ser el primigenio. Ante el Hombre el *synkejymenon*, esto es, el caos, cada cosa o algo sin tener nada que ver con la otra –lo ininteligible porque anterior a la constitución de la integibilidad. Entonces el Hombre las '*con-funde*' usando el método de 'lo que tiene que ver con...'".¹⁰

⁹ Ortiz-Osés, A. "Bachofen, Plutarco y Ocnos", en: Bachofen, J. J. *Mitología arcaica y derecho materno*. Op. cit. pp. 242-243.

¹⁰ Ortega y Gasset, J. *Notas de trabajo. Epílogo*... Op. cit. p. 166.

Frente a las cosas separadas, indiferentes entre sí, el pensar primitivo comienza a realizar uniones, comienza a con-fundir las cosas. Esas uniones irán dando lugar a un aumento de realidad que se establecerá como progresión infinita, pues, aunque llegará un momento en que la confusión ya sólo tendrá sentido de unión, con-fusión, y no de desorden o desorganización, un momento en que la claridad inundará la oscuridad de esa primera naturaleza dominada por el misterio, las relaciones entre cosas continuarán, de un modo u otro, llevándose a cabo. A partir de ahí se conjuntarán con el otro carácter, con la vida como aumento, como expansión, como crecimiento.

Y concluyamos con la respuesta a la pregunta de por qué sufre el soguero, respuesta que no se había dado en ninguna de las versiones. Esta es la lectura de Ortiz-Osés, tomada del *De Isis y Osiris* de Plutarco: el rey persa Ocos conquista Egipto y asesina sacrílegamente al dios-buey Apis imponiendo cultos extraños. Uno de esos cultos era la devoción al asno, animal apreciado en Persia pero asociado en Egipto al dios del mal, Tifón, representación de la destrucción y la irracionalidad. Ocnos provendría mitológicamente de una asociación entre el rey Ocos y su asno (*onos* en griego), con lo que *Ocnos* sería igual a *Ocos* más *Onos*. Esta sería no sólo la asociación entre Ocnos y el burro, sino también la explicitación de por qué pena el soguero: paga por los terribles crímenes del rey persa en Egipto.

Con todo, lo interesante está en la unión, de nuevo, de vida y muerte: en la simbología egipcia Apis muere y resucita, con lo que el papel de Ocos/Ocnos como causante de destrucción pasaría a formar parte de la dialéctica general entre vida y muerte, creación y destrucción. Es el tema clave que venimos mostrando: no hay regeneración sin degeneración, no hay realidad humana sin ambos aspectos, vida y muerte, creación y destrucción, y, en terminología orteguiana, no hay destino sin libertad, ni libertad de posibilidades, aumento de realidad, sin la limitación que introduce el destino. La expresión de la dialéctica entre todos esos caracteres es lo que posibilita, entonces, la relación entre Ortega y Bachofen, entre Ortega y el símbolo de Ocnos, e incluso entre la teoría orteguiana del pensar primitivo y la lectura de Bachofen de esa vida primitiva, mágica, indisoluble asociación de claridad y oscuridad, evolución y miedo, creación y destrucción.

EL "YO" Y LA "CIRCUNSTANCIA": DOS AGENTES CENTRALES EN LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET

Dezsó CSEJTEI
Universidad Attila József
Szeged, Hungría

Es una cosa de sobra conocida que nuestra época está caracterizada –aparte de otros rasgos– por una profunda crisis ecológica. La expansión de la racionalidad económico-tecnológica, la toma de posesión general de la naturaleza y su explotación universal hace cuestionable no sólo los parámetros del desarrollo económico y social hasta el presente, sino también el concepto del progreso, como tal. Parece que la emancipación del dominio de la naturaleza –que desde hace algunos siglos sigue siendo la pauta del desarrollo histórico– entraña tantos sacrificios y acarrea tan graves consecuencias ecológicas que, cada vez más, la historia de la humanidad como proyecto universal también queda sin sentido.

El que las cosas degenerasen hasta tal punto, no se puede atribuir exclusivamente a las inescrupulosos emprendedores económicos de la industria o agricultura, o el interés de ganancia de las firmas multinacionales, a pesar de que ellos desempeñaban, sin duda, un papel fundamental en el proceso mencionado. La crisis ecológica se debe igualmente a la prensa escrita y electrónica, que nos impone con un diluvio de reclamos el consumo de prestigio, a veces irracional y sin sentido; pero nosotros mismos, consumidores cándidos y confiados, somos también participantes en este proceso. Pero tras el nivel patente de la esfera económica y comunicación de masas se esconden otras capas latentes, que asimismo tienen responsabilidad por esta situación de crisis. Tales etéreas esferas, pareciendo cándidas e inocentes, como la filosofía y la religión –pensando, en primer lugar, en la filosofía y religión occidentales– siguen infundiendo, invisible y desapercibidamente, a nosotros las doctrinas, valores y preferencias, la consecuencia de las cuales es la situación actual de trampa cósmica. Aquí pertenece, ante todo, el pensamiento del *antropocentrismo* –“el hombre es la medida de todas las cosas”– que desde la edad de la ilustración griega sigue metiendo en la cabeza del hombre europeo las doctrinas acerca de la superioridad y primacía ontológica del hombre. Pero puede mencionarse también la

enseñanza de la *religión cristiana*, según la cual Dios creó el mundo para el hombre, la "cima de la naturaleza"; es bastante, si desde este punto de vista nos referimos a las sentencias primeras de la Sagrada Escritura: "Dijo Dios: 'Hagamos el hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la tierra.'" (Gen. 1.26)

En lo que sigue, probamos a reinterpretar la tesis ya clásica de José Ortega y Gasset: "yo soy yo y mi circunstancia", desde un punto de vista ecológico. Esta tesis, en su solidez enigmática, ha inducido interpretaciones muy diferentes, que chocan entre sí. Los valores extremos manifiesta la opinión de Julián Marías y Ciriaco Morón Arroyo, respectivamente; el autor primero, en sus comentarios a las *Meditaciones del "Quijote"* hace la siguiente observación a la sentencia clave: "Esta es la fórmula más apretada de la intuición fundamental de Ortega.¹" El otro intérprete, en cambio, cierra con la sentencia siguiente su análisis acerca del concepto orteguiano de la circunstancia: "De lo dicho se deduce..., que nuestro pensador no expuso nunca una doctrina clara sobre la circunstancialidad de la vida²." Las tesis clásicas, teniendo un sentido muy concentrado, están siempre abiertas a nuevas interpretaciones; en lo que sigue, no queremos esbozar un término medio, sino —haciendo uso de los resultados de las interpretaciones anteriores— probamos cuidadosamente hacer el balance de esta tesis famosa, poniendo de relieve los aspectos de los cuales puede aprender también el hombre que vive en el umbral del tercer milenio.

Si examinamos atentamente la tesis orteguiana podemos ver que es un todo orgánico, cuyas partes representan, respectivamente, una época de la historia de la filosofía, la totalidad de la tesis, en cambio, contiene la superación simultánea esas épocas y el intuir de un nuevo punto de vista filosófico.

En cuanto hacemos caso sólo de la *primera mitad de la tesis* —"yo soy yo"—, entonces llegamos a la posición del *idealismo clásico de la conciencia*, según era formulado en la Wissenschaftslehre de Fichte: Ich = Ich. El enunciado del evidencialismo de la autoidentidad del sujeto significa, al mismo tiempo, toda una época de la historia de la filosofía, según esto era desarrollado en detalle en muchas conferencias, desde *¿Qué es filosofía?*; se trata de la época del pensamiento idealista de la Edad Moderna, cuya primera figura definitiva, según Ortega, era Descartes, y su último representante notable era Husserl. La nueva tesis orteguiana —precisamente por medio de la superación de la susodicha autoidentidad— contiene al mismo tiempo la superación de la posición del idealismo de la conciencia. Al res-

¹ José Ortega y Gasset: *Meditaciones del "Quijote"*. (en adelante: *Meditaciones...*) Comentado por Julián Marías. Madrid: 1983. p. 77.

² Ciriaco Morón Arroyo: *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: 1968. p. 168.

pecto de la crítica orteguiana del idealismo tenemos la argumentación tanto de Marías, como de Morón Arroyo, fundado.

Al contrario, si hacemos caso sólo de la segunda mitad de la tesis —“yo soy y mi circunstancia”—, entonces llegamos al punto de vista clásico del *realismo* (o *naturalismo*) ingenuo, según el cual el “yo” y la “circunstancia” existen como cosas (o como un conjunto de cosas), independientemente de sí, uno junto al otro. Esta descomposición de la tesis representa igualmente una larga época de la historia de la filosofía, que —como realismo— estampó su huella en el pensamiento antiguo y medieval. Es evidente que Ortega también quiere superar esta época de la historia de la filosofía, junto con su unilateralidad.

Ahora bien, la superación simultánea de las unilateralidades inherentes en las partes susodichas de la tesis —y, al mismo tiempo, la intuición de una nueva, originaria realidad filosófica— ocurre precisamente en la enunciación de esa famosa tesis orteguiana. En este punto tenemos que, ante todo, poner de relieve que desde un punto de vista sintáctico —y filosófico— no se trata de que a la tesis parcial “yo soy yo” ajustemos mecánicamente el elemento de la “circunstancia”, o sea que el evidencialismo de la autoidentidad subjetiva vaya suplementado, posteriormente, con una especie de localización objetiva; en cuyo caso podríamos escribir lo siguiente: “yo soy yo + mi circunstancia”. Esa formulación supondría, desde luego, la identidad de significación de los dos “yo” en la tesis. Se trata, más bien, de que la significación de los dos “yo” en la tesis es fundamentalmente diferente, lo que fue subrayado por muchos comentaristas. El primer “yo” general se refiere a la realidad originaria, general de la vida, significa la integración del mundo subjetivo y objetivo, significa una *síntesis anti-tética*³. Para la aclaración de la significación del segundo “yo” valdría la pena volverse a una obra de Ortega, escrita casi 40 años después de las “Meditaciones”. Un capítulo de su “Goya” lleva el título: “El proyecto que es el yo”. De su análisis se puede deducir que el “yo” —el segundo “yo”—, como proyecto, no es más, que “lanzamiento hacia adelante” tomado en un sentido temporal. La forma dimensionalmente purificada del este originario lanzamiento temporal va a ser lo que llamamos *futuro*. La abertura temporal del futuro es una *consecuencia*, y no causa, del ser-proyecto del “yo”. Dicho de otra manera: el yo no se lanza hacia adelante porque tiene proyectos, sino al revés; tenemos proyectos, porque el yo es originariamente un lanzamiento hacia adelante.

Cuando, por consiguiente, llamamos el “yo” “algo dinámico, una virtualidad pura”, queremos poner de relieve que su esencia consiste fundamentalmente en la temporalidad⁴. Ya la pronunciación misma de la palabra

³ Véase Julián Marías: *Ortega. Circunstancia y vocación*. II. Madrid: 1973. p. 157.

⁴ Por eso no podemos aceptar la opinión de Morón Arroyo, según lo cual el “yo” segundo no es un “yo” que se opone al “mundo externo”, sino “el yo personal de la correlación ‘persona-mundo’”. Morón Arroyo: Op. cit. p. 153.

“yo” sugiere la actualidad, porque, por así decirlo, está clavado a la presencia del momento. Por eso dice Ortega que el yo –el “yo segundo”– es siempre presente. Pero ese “yo-presente” no es nunca meramente un punto –siempre en movimiento– en el enrejado dimensional del tiempo físico, sino más que eso. El hecho mismo de que hablamos *sobre* el presente, significa que el presente sea desde el principio “más-que-presente”. (Pues hemos visto, que su portador, el “yo” es proyecto.) Es que “más que presente” significa que viene *desde el futuro*, en consecuencia un *re-torno*, pero sólo porque el yo es de antemano un lanzamiento *hacia adelante*. Ortega expone esa peculiaridad al modo siguiente: “Este, pues, lo primero que hace, antes de darse cuenta del presente en que está, es estirarse hacia el futuro, se *futuriza*, y desde allí se vuelve al presente, a las circunstancias en que ya nos hallamos, y entonces las advierte al oprimir contra ellas el peculiar perfil de exigencias innumerables que lo constituyen. Las circunstancias responden favorable o adversamente, es decir, facilitan o dificultan la realización –la conversión en un presente– de ese yo futurizante que por anticipado somos ya⁵.”

La cita toca muchos puntos importantes, de los cuales ahora me refiero a dos. En primer lugar, esa futurización, lanzamiento hacia adelante, visto en sí mismo, es netamente formal; él obtendrá contenido de la instancia que Ortega llama *vocación*. La dinámica originaria del “yo” –el “segundo yo”– está concretizada e investida con un estructura más o menos *teleológica* por los rasgos de contenido de la vocación. En segundo lugar, la cita se refiere también al momento en el que esa futurización quiebra, y “se mella”. La abertura del futuro ante el hombre, se puede decir, es un benéfico favor ontológico y, *al mismo tiempo*, una tentativa dolorosa. El “yo”, por medio de su privilegio ontológico, vuela adelante “en el futuro” a realizar su vocación auténtica, su vuelo, sin embargo, está impedido por las “circunstancias”, contra las que, por así decirlo, “choca”. El privilegio del ser humano no está dado por el *vuelo*, sino por el *choque*, que va junto necesariamente con él. Y estamos precisamente en el punto donde aparece *la segunda mitad* de la realidad general del “yo primero”: la *circunstancia*.

¿De qué modo se tematiza la circunstancia en la filosofía de Ortega y Gasset? Ahora no cabe dar una descripción exhaustiva, nos limitamos a plantear la cuestión de cuál es la significación del término “circunstancia” en la tesis “yo soy yo y mi circunstancia”. Se puede de antemano hacer la observación de que el concepto orteguiano de la circunstancia se presenta también con la exigencia de novedad; por un lado, el pensador español quiebra con los conceptos anteriores, *naturales*, respecto a la circunstancia, que se puede observar en primer lugar en el pensamiento francés del siglo

⁵ José Ortega y Gasset: *Goya*, In: Obras completas (en adelante: O. C.) Madrid: 1983. t. VII. p. 552.

pasado (Comte, Taine, la teoría de *milieu*, etc.), donde la circunstancia significó, en la mayoría de los casos, una realidad correlativa, coordinada mecánicamente al organismo vivo; además rechaza las teorías del darwinismo y Spencer acerca de la adaptación. Por otro lado, sin embargo, quiere superar también el *idealismo de la conciencia* respecto del concepto de la circunstancia, cuyo representante más destacado es Edmund Husserl, quien, entre otras cosas, escribe lo siguiente en el tomo primero de sus *Ideen*, en 1913: "Der Thesis der Welt, die eine 'zufällige' ist, steht also gegenüber die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens, die eine 'notwendige', schlechthin zweifellose ist⁶." Según eso la circunstancia, el mundo exterior está puesto entre paréntesis, y, a lo mejor, como el correlato de los actos intencionales del ego trascendental tiene un ser aparential, espectral. Con razón dice Domingo Blanco Fernández lo siguiente: "La reducción noematiza el mundo, lo hace relativo a la conciencia trascendental y ofrece a ésta como el reino de un ser absoluto..."⁷ Dicho sea de paso, Husserl llega con la aplicación consecuente del método fenomenológico al poner el mundo como objeto de la conciencia, a esta tesis predilecta del pensamiento occidental, lo que era adivinado genialmente por Schopenhauer, en los comienzos del siglo pasado: "Die Welt ist meine Vorstellung."

Pero volvemos a Ortega. Podemos pasar por alto la disputa referente a la historia de las influencias, si fue Jakob von Uexküll o Max Scheler quien ejerció una influencia más grande para formar el concepto orteguiano de la circunstancia. El hecho es que Ortega, al poner la circunstancia como parte inalienable del "yo" —en éste caso "el primer yo"—, anticipa inevitablemente la fórmula posterior de Heidegger, "Ser-en-el-mundo". Por eso no puedo aceptar la argumentación de Morón Arroyo, quien escribe lo siguiente: "La frase 'yo soy yo y mi circunstancia' no responde a la fórmula heideggeriana 'Ser-en-el-mundo', porque Ortega no hace sino acentuar la interdependencia del yo concebido como aislado y extramundano —'persona' en sentido scheleriano— y el mundo 'externo' de las cosas y valores entre los que ese yo actúa⁸." Contra la opinión de Morón Arroyo yo pondría de relieve, en primer lugar, que el "y" en la tesis "yo soy yo y mi circunstancia" no *enlaza*, posteriormente, dos elementos sustantivos que pueden existir en sí mismos, sino que la conjunción es una subsecuente constatación gramatical de lo que formó un conjunto desde el principio. En segundo lugar, tengo la opinión que el término "interdependencia" en la cita reciente, que expresa la relación entre el "yo" y "el mundo 'externo' de las cosas", es muy problemático; —y en este punto llevo mi ponencia a mi argumento esencial. El problema

⁶ Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle: 1913. 86. o.

⁷ Domingo Blanco Fernández: *El legado de la fenomenología*. (MS.) p. 13.

⁸ Morón Arroyo: op. cit: p. 164.

es el siguiente: el término "interdependencia" sugiere la idea errónea, de que en este caso— dentro del "yo primero", como una realidad general de la vida—se trataría de una conexión mutua de dos agentes *equivalentes y del mismo rango*. También en la literatura relevante se puede observar que las teorías anteriores del *milieu*, que pusieron demasiado de relieve la influencia de la circunstancia sobre el organismo, están ahora contrapesadas beneficiosamente por la "monadología zoológica" de Jakob von Uexküll, en que el sistema perceptivo del organismo también desempeña un papel activo en la formación de su circunstancia *propia*. La interpretación de Pedro Cerezo Galán formula clásicamente la posición de la creación de equilibrio, aunque su punto de partida es fenomenológico: "La fórmula 'yo soy yo y mi circunstancia' de *Meditaciones* (...) se limita a reconocer la *correlación* sujeto/objeto, tal como se da en el mundo de la vida o mundo natural; correlación (...) que no es *meramente* intencional, sino *práctica y operativamente* intencional, esto es *vital*, puesto que se trata de un sujeto natural referido e implicado con cosas y objetos reales de su interés⁹." Ahora bien, yo tengo la opinión de que en el caso de ésta tesis famosa de Ortega no se trata de la eliminación de un desequilibrio anterior, sino precisamente de la creación de un *nuevo desequilibrio*, cuyas consecuencias son bastante alarmantes. Y lo mantengo, a pesar de que en la obra de Ortega se pueden hallar pasajes que se refieren a la constatación del equilibrio, por ejemplo, en las *Investigaciones psicológicas*: "De todas suertes tendremos buscar un equitativo régimen para el sujeto y el objeto, y acaso tengamos que verlos como aquellas divinidades que los etruscos llamaban *Dii consentes*, dioses conjuntos, de quienes decían que sólo podían nacer y morir juntos¹⁰."

Veamos de nuevo: ¿cómo suena ésta cierta tesis? "Yo soy yo y *mi* circunstancia". El pronombre posesivo, que hasta ahora se escondió modestamente en el fondo, de repente cobra una significación seria. ¿Qué es lo que decimos con él? Directamente tan sólo que la circunstancia es siempre *la mía*, es *mi* circunstancia. Al hacer de la circunstancia una parte del "yo", Ortega pone de relieve la superación de la posición del idealismo de la conciencia— con toda la razón. Pero la misma tesis, que desde un punto de vista *ontológico* puede ser muy fecunda y avanzada, desde un punto de vista *ecológico* puede plantear un problema serio. En este punto volvía de nuevo a la pregunta del desequilibrio; Ortega, haciendo de la circunstancia una parte del "yo"—del "yo primero", el de la realidad de la vida— hace bascular inevitablemente el balance muy delicado de los dos agentes. Es decir, en el primero, general "yo" de la realidad de vida no se reúnen dos factores del mismo rango; por eso Ortega no tiene razón—quizás contra sus inten-

⁹ Pedro Cerezo Galán: *La voluntad de aventura*. Barcelona: 1984. p. 226.

¹⁰ Citado por Pedro Cerezo Galán, (op. cit. p. 227.) *Investigaciones psicológicas*, Madrid: 1981. p. 80.

ciones mismas no tiene razón— cuando en las *Meditaciones* escribe lo siguiente: “Este sector de realidad circunstante forma *la otra mitad de mi persona*: solo al través de él puedo integrarme a ser plenamente yo mismo¹¹.” El pasaje “la otra mitad de mi persona” puede evocar la imagen, como si se tratase aquí de una y otra mitad de una manzana cortada en dos, las cuales se uniesen armónicamente en la cápsula del “yo” primero. Ahora bien, esta imagen es engañosa; el hacer un *possessivum* de la circunstancia evoca mucho más en nosotros la imagen de la relación del *centro y periferia*, donde la circunstancia como periferia se subordina modestamente a los deseos del centro, del yo. En este punto vale le pena de citar de una obra más vieja de Marías, donde él confirma, por así decir, inocentemente lo que digo: “La circunstancia es *mi* circunstancia; y este posesivo no indica una simple localización, sino una efectiva posesión. Por ser yo mismo, por tener una mismidad y ser dueño de mí, puedo tener algo *mío*¹².”

Si los argumentos hasta aquí expuestos no bastan, podemos hacer un experimento. ¡Examinemos *desde este punto de vista* los pasajes de las *Meditaciones del Quijote*, donde se trata de la introducción y el análisis de la “circunstancia”!

“El hombre *rinde al máximum de su capacidad* cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo.” La primera aparición textual de la circunstancia se asocia desde el principio al poder, al despliegue máximo de las capacidades, donde la circunstancia, por así decir, procura el subsuelo, el terreno para el gasto de esfuerzo máximo. Es decir, la subordinación es muy fuerte, desde los comienzos.

Ahora vienen las líneas muy famosas de la introducción: “La circunstancia! *Circum-stancia!* Las cosas *mudas* que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus *tácitas* fisonomías con un gesto de *humildad* y de anhelo, como *menesterosas* de que aceptemos su *ofrenda* y a la par *avergonzadas* por la *simplicidad* aparente de su *donativo*. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, *proyectados* hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas.”

Pues, si prestamos atención a mis subrayados, entonces todo el pasaje —a pesar de sus calidades literarias— evoca en nosotros la imagen de la *entrega feudal de los productos*. El “yo” es el dueño, el *dominus*, ante el cual aparecen los siervos de la gleba, calladamente y con humildad, con los sombreros quitados, ofreciendo una parte de sus productos, vergonzosos porque su ofrenda sea tan simple. Créo que a base de eso de ningún modo se podría hablar de una relación coordinada o, eventualmente, del mismo rango al respecto del “yo” y la “circunstancia”; la circunstancia está en una relación de dependencia y servil con el yo, su papel se limita al

¹¹ *Meditaciones*... p. 76.

¹² *Meditaciones*... p. 77.

servicio. En su comentario Marías lo formula al modo siguiente: la circunstancia "es una concepto puramente *funcional* y que no prejuzga nada, sino que toma la realidad en toda su inmediatez y pureza; en este sentido, mucho más radical que *Umwelt*¹³." Dicho de otro modo: la circunstancia funcional acabó de ser un valor en sí mismo, no tiene una estructura en sí y por sí, se ha degradado a ser una *materia prima*, de la que se puede hacer cualquier cosa, está entregada al "yo". Marías, en su comentario, atribuye un valor opuesto a los mismos rasgos: "las cosas *mudas* levantan sus *tácitas* fisonomías" —es decir, la circunstancia, por tanto, no tiene voz o sentido". Y, más adelante: "no se trata tampoco de un inerte y pasivo 'estar ahí', sino que las cosas son *ofrenda y donativo*¹⁴."

Sea esto bastante acerca de la aparición del concepto de la circunstancia. Ahora podemos examinar, cómo se comporta el "yo", el "yo dominador" enfrente de la circunstancia esclavizada y subyugada. Es importante hacer notar que en la cita anterior aparece una forma del *proyectar*, de tal manera siento casi reforzada mi manera anterior de proceder, cuando intento interpretar al "yo" —al "segundo yo"—, como virtualidad pura, desde el concepto del proyecto. Cuando Ortega, más adelante, escribe que "el héroe avanza raudo y recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa", entonces representa en una visión concreta esa dinámica, que caracteriza a ese "yo" *llegado a una situación dominante*. Si el agente uno está caracterizado por los rasgos del servicio, ofrecimiento y subordinación, el otro va caracterizado por la soberanía, dominancia, la acción libre e ilimitada, que va construyendo sólo por sí mismo. El comentario de Marías, tomado en sí mismo, fija correctamente esa conexión, cuando escribe: "Ofrenda y proyecto son los rasgos iniciales con que se dibuja el diálogo entre la realidad circunstancial y el sujeto de quien es circunstancia¹⁵." La descripción es aceptable, su valoración lo es menos: "ofrenda" y "proyecto" fija precisamente una relación de dependencia, en que no puede haber un diálogo, porque las cosas, los siervos son mudos.

Si seguimos avanzando un poco más, encontramos una profecía extraña —justamente al respecto de nuestra relación con la circunstancia. Ortega profetiza, lo que sigue: "Creo muy seriamente que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX, va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias¹⁶." En este punto Ortega piensa, por supuesto, en la apreciación mayor de la circunstancia inmediata, en el reconocimiento de su dignidad, pero ese cambio —ahora lo sabemos— no se realizó contra el siglo XIX, sino por el contrario; nuestro siglo

¹³ *Meditaciones...* p. 65.

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Meditaciones...* p. 66.

ha aumentado las tendencias a destruir la circunstancia hasta tal magnitud, que en comparación las del siglo pasado parecen un prelude apagado. Ortega ve bien el peligro y él parece hallar el antídoto en la revalorización del reino de la inmediatez, en el aumento de su papel; mientras tanto, sin embargo, él mismo intuyó *—nolens volens—* un concepto de la circunstancia, que va en la dirección de la dominación, subyugación del mundo circundante. Lo mismo se ve en la paráfrasis del concepto de la cultura, que se edifica sobre el concepto de la circunstancia: "El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-lógico*). La cultura adquirida solo tiene valor como *instrumento y arma de nuevas conquistas* ¹⁷."

Por eso no es una mera casualidad que, un poco más adelante, el pensamiento de la conquista aparezca de nuevo, esta vez referido directamente a la circunstancia: "No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre¹⁸." Ahora bien, si alguien todavía tuviera alguna duda respecto de la posición de la circunstancia, de su lamentable depreciación ontológica, el comentario de Julián Marías —en que él, por decir así, casi recapitula todo lo dicho acerca de la subordinación de la circunstancia— enseña el camino a todo: "El hombre, el héroe, decía antes, 'avanza raudo y recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa'; marchamos 'proyectados' hacia lejanías; y la circunstancia nos pide que aceptemos su 'ofrenda'. La reabsorción de la circunstancia consiste en su *humanización*, en su incorporación a ese proyecto del hombre; el hombre se hace a sí mismo *con las cosas que le están ofrecidas*..."¹⁹ Ahora bien, es de saber que la significación del término "humanización" hoy no es, ni mucho menos, tan unánime, como antes; en la literatura ecológica ha vuelto a ser el sinónimo del término "antropocentrismo", que lleva una significación bastante peyorativa. Veamos entonces la definición ecológica de éste: "Anthropocentrism places humankind at the center of importance above all universal phenomena. The anthropocentric position assumes that human beings exist completely separately from and independently of the natural physical world. The assumption leads to the conceptualization of the natural world as an object that 'surrounds' humankind, the conscious subject²⁰." ¿No se trata, pues, del mismo proceso en el discurso de Ortega y en el de su comentarista?

Y después de aquel razonamiento viene la tesis famosa: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo." Espero, que después

¹⁷ *Meditaciones*... p. 70.

¹⁸ *Meditaciones*... p. 75.

¹⁹ *ibid.*

²⁰ in: *The Encyclopedia of the Environment*. Boston - New York: 1994. p.

de la explicación anterior la relación nuestra respecto de la tesis va a modificarse un poco. Hemos visto que Ortega, durante la elaboración de su concepto de circunstancia, se apoyó en las teorías biológicas más recientes (por ejemplo, la de Uexküll), y lo hizo con razón. En cambio, si queremos hacer el balance de esa tesis ahora, en el umbral del tercer milenio, ¿no tendremos que confrontarle con los problemas fundamentales de nuestra edad, tales como aparecen, por ejemplo, en la ecología? Creo que si Ortega viviese, él seguramente escogería esta solución. El problema no es sólo hermenéutico, en el sentido de que el círculo de significación de una tesis o teorema se va continuamente ensanchando por las interpretaciones de edades posteriores, sobre las cuales el autor no tiene y no puede tener poder, sino, más bien, ontológico; es la vida misma, cambiando continuamente en el tiempo, lo que hace posible, más aún, necesario el cambio de las interpretaciones.

Nuestro razonamiento cobra un refuerzo nuevo, si lanzamos una mirada a la historia posterior del concepto orteguiano de la circunstancia. La tendencia fundamental es que su círculo de significación va estrechándose, va a ser más y más empañado, adquiere una figura cada vez más hostil. En *¿Qué es filosofía?* (1929) el concepto de la circunstancia se presenta como sigue: "La vida se encuentra siempre en ciertas circunstancias, en una disposición en torno *-circum-* de las cosas y demás personas. No se vive en un mundo vago, sino que el mundo vital es constitutivamente circunstancia, es este mundo, aquí, ahora. Y circunstancia es algo determinado, cerrado, pero a la vez abierto y con holgura interior, con hueco o concavidad donde moverse, donde decidirse: la circunstancia es un cauce que la vida se va haciendo dentro de una cuenca inexorable²¹." Ahora la circunstancia tiene, por decir así, una plasticidad negativa, la cual va a ser elaborada por el yo, por la vida, en conformidad con sus planes y proyectos. Veinte años más tarde, en *El hombre y la gente* (1949-50) hallamos la formulación siguiente, al respecto de la circunstancia: es "un elemento extraño y siempre, más o menos, estorbo, negativo y hostil, en el mejor caso incoincidente, que por eso advertimos como lo ajeno y *fuera* de nosotros, como lo *forastero*...²²" La diferencia es más que aparente; tiene relación con los acontecimientos del mundo y de la vida personal de Ortega: crisis económica mundial, guerra civil, emigración, guerra mundial etc.

Asimismo durante un curso tardío *-La razón histórica*, Buenos Aires (1940)- aparece una idea, en la que la circunstancia va identificada con la antítesis del Paraíso: "pero la circunstancia verdadera del hombre es el 'anti-paraíso'²³." Y aquí se plantea la cuestión: cuando reprobamos el hecho de que en la idea orteguiana de la circunstancia aparece el pensamiento típi-

²¹ *¿Qué es filosofía?* O. C. VII.p. 431.

²² *El hombre y la gente*. O. C. VII. p. 108.

²³ *La razón histórica*. O. C. XII. p. 210.

co de la modernidad, según el cual la circunstancia sea un terreno de la praxis y el dominio posible del hombre, entonces ¿exigimos la reconstitución de un estado paradisíaco? De ninguna manera; eso significaría, por lo menos, una reconstitución de un estado premoderno, más aún, contendría en sí mismo un absurdo antropológico, pues el ser humano comenzó precisamente con la salida del estado puramente natural (paradisíaco). La objeción siguiente, en cambio, puede plantearse tanto más: ¿Por qué en el esquema orteguiano la vida (como el primero, general "yo") se esfuerza siempre sólo por la realización de los proyectos que salen del *más propio fondo* del segundo "yo", los cuales son, por eso —proyectos *egoísticos*, no sólo desde el punto de vista formal, sino también del del contenido? ¿Cuándo ocurre que nosotros encontremos que la vocación suma, el proyecto más sublime del yo sea, precisamente, el respeto de la circunstancia, el reconocimiento de la dignidad de la circunstancia? Cuando el esquema orteguiano se vuelva, por decir así, del revés y la circunstancia no llegue a ser el siervo, el dependiente del "yo", sino precisamente ese yo —en fuerza de su reflexividad inherente— sea capaz de oír la voz de la circunstancia y forme *su propio* proyecto de tal modo que contenga, *al mismo tiempo*, el respeto de la circunstancia y la conservación de su dignidad.

Ahora bien, todos sabemos, que Ortega era muy receptivo a oír esta palabra también. El enunciar la tesis "yo soy yo y mi circunstancia" aconteció en una circunstancia fascinadora, en la "Herradura", el bosque alrededor del Escorial. La introducción se cierra con las sentencias siguientes: "El azul crepuscular había inundado todo el paisaje. Las voces de los pájaros yacían dormidas en sus menudas gargantas. Al alejarme de las aguas que corrían, entré en una zona de absoluto silencio. Y mi corazón salió entonces del fondo de las cosas, como un actor se adelanta en la escena para decir las últimas palabras dramáticas. Paf ... paf ... Comenzó el rítmico martilleo y por él se filtró en mi ánimo una emoción telúrica. En lo alto, un lucero latía al mismo compás, como si fuera un corazón sideral, hermano gemelo del mío, y como el mío, lleno de asombro y de ternura por lo maravilloso que es el mundo."

Es sabido, que dos cosas llenaron al ánimo de Kant con admiración y respeto: "El cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí²⁴." En el caso de Ortega aún el resplandor de las estrellas se ha mudado al ánimo; el pasaje final representa un hombre tal ante nosotros, que es capaz de recibir el misterio de la circunstancia, la naturaleza y es capaz de identificarse con ella.

Y es precisamente *éste* Ortega, el que es capaz de decirnos mucho, incluyendo el punto de vista de la filosofía de la circunstancia.

²⁴ Manuel Kant: *Crítica de la razón práctica*. Madrid: 1981. p. 223.

EL MARXISMO DENTRO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JULIÁN BESTEIRO

Cristina HERMIDA DEL LLANO
Universidad Autónoma de Madrid

Julián Besteiro empezó a ser marxista por los caminos de estudio a raíz de sus estancias en Francia, Gran Bretaña y Alemania; sin embargo, con el transcurso del tiempo, habría de manifestarse como marxista práctico, aplicando los postulados y las conclusiones de Marx a la realidad práctica, sociológica y económica. No fue un fanático de Marx; pero fue, eso sí, un "marxista al estilo de Marx" tanto por su doctrinarismo como por su conducta cotidiana y su manera de enfrentarse a los problemas políticos de España. Jamás negó que pudiera necesitarse un día del empuje revolucionario, y aunque no estuvo de acuerdo con el intento de octubre de 1934, su negativa a colaborar entonces en una acción revolucionaria en modo alguno significa que fuera un reformista evolutivo.

Aunque resulta siempre difícil sintetizar el pensamiento político de un autor tan denso y profundo como Besteiro, trataré de condensar su particular y singular marxismo en diez puntos, muchos de los cuales revelan una conclusión a la que han llegado no pocos estudiosos de la obra de Besteiro y es que en él el marxismo parece estar superpuesto sobre una base kantiana en la que hunde sus raíces¹.

1º) *Actitud respetuosa, pero crítica y pragmática respecto de la obra de Marx.* En un discurso de 1934 afirmaría: "Los marxistas como marx están obligados a una autocrítica permanente." Besteiro insiste en que las obras de Marx, principalmente el *Manifiesto Comunista* y *El Capital*, no deben considerarse una especie de biblia, donde cada vez que tengamos que resolver un problema que nos plantee la realidad, no tengamos más que hojear las páginas hasta encontrar el versículo correspondiente y aplicarlo. A su juicio, la doctrina de Marx no ha sido siempre la misma, y en eso radi-

¹ Así, por ejemplo, entre otros, Emilio Lamo de Espinosa y Manuel Contreras defienden repetidas veces esta tesis en su libro *Política y Filosofía en Julián Besteiro*, Sistema, Madrid, 1990.

ca su principal virtud. Por ello, defenderá que los marxistas están obligados a hacer que la doctrina, fundándose sólidamente en sus principios, vaya desenvolviéndose, transformándose, mejorándose, hasta hacerse cada vez mejor. En el "Prólogo" al libro de Kautsky *El Programa de Erfurt* dejó escrito: "El día en que en un Partido Socialista se cegaran las fuentes de la crítica, de la crítica de sus propias ideas y de sus propias actuaciones, tanto como de la crítica de los hechos y de los principios de los adversarios, ese día el Partido habría perdido su propio carácter y se habría convertido en una secta de apasionados doctrinarios..." De ello se deduce una decidida apuesta por un marxismo crítico y dinámico. El 28 de abril de 1935 Besteiro leyó en la Academia de Ciencias Morales y Políticas su discurso de entrada, con el título *Marxismo y antimarxismo*, al que dio cortés y elogiosa respuesta Alcalá-Zamora, presidente de la República. En este discurso afirmaría con rotundidad: "En esta vuelta o reafirmación de MARX, lo que importa no es repetir servilmente las sentencias del maestro, sino conservar viva la fuente de su inspiración. No es un marxismo dogmático y estático lo que hay que mantener en pie, sino un marxismo crítico y dinámico, como fue durante toda su vida el marxismo de CARLOS MARX."

2ª) *El marxismo es ante todo, un método de lucha y de investigación.* Según Besteiro, el Socialismo, lejos de ser una religión o un sistema perfecto de verdades dogmáticas o eternas, no es ni siquiera un sistema: el Socialismo —dirá— es un método; es un modo de acción; es un camino para investigar la verdad en los problemas históricos y sociales y un camino a seguir sólida y reciamente para operar una verdadera transformación social.

En la sesión del 15 de marzo de 1934, y en el turno correspondiente, Besteiro precisaría en un discurso: "Yo no defiendo un sistema, mucho menos un dogma. Yo no doy a nadie recetas para que las aplique y haga la felicidad general (...). Lo que yo señalo, decía Marx, es un método de investigación de los problemas económicos y de los problemas sociales y políticos, que, a su vez, es un método de actuación práctica en la vida económica, en la vida social y en la vida política." Para Besteiro, en la medida en que el marxismo es, sobre todo, un método, no tiene sentido apegarse a la obra de Marx, por cuanto ésta es más un desarrollo del método, su aplicación, que el método mismo. Precisamente en ello radica, a su modo de ver, el núcleo original del socialismo: "Cada vez yo me inclino más a creer —decía Besteiro en 1933— que la diferencia fundamental que separa al socialismo que llamamos científico, y que se personifica en Carlos Marx, de las otras tendencias, sean anarquistas o no... lo que nos separa de todas las otras tendencias es esto: una concepción metodológica²."

² *Los caminos del socialismo*, conferencia pronunciada en Torrelodones el 5 de agosto de 1933, aparece en una de las ediciones de *Marxismo y antimarxismo*, Gráfica Socialista, Madrid, s. f. (es de 1935), pp. 236-237 (OC, III, 81-82).

Este método científico posee pues dos atributos característicos: en primer lugar, se trata no sólo de un *método para la investigación*, sino también *para la acción* y, en segundo lugar, se contrapone a la idea de sistema, entendido éste como conjunto de verdades apriorísticas.

En ocasiones, parece que Besteiro reduce el mérito del marxismo a ser simplemente hipótesis de trabajo, y casi siempre acentúa ese mérito residual, pero advierte en otras ocasiones cómo tales hipótesis parecen ser cumplidas por los hechos. En caso de confirmarse, las proposiciones marxistas serían entonces científicas y con el mismo título que lo son las de las ciencias naturales. Para Besteiro nada hay más lógico que esta aproximación del marxismo a la ciencia³. De este modo, creo que pueden considerarse socialismo, marxismo y ciencia tres términos inseparables dentro de su pensamiento político. Partiendo de esta premisa, se comprende mejor su rechazo a la idea de "sistema", por suponer un conjunto de verdades apriorísticas, dogmáticas e inmutables. *La distinción ente método y sistema es paralela a la distinción entre ciencia y filosofía*. La filosofía es sistemática, mientras que la ciencia se caracteriza por una metodología que acude a la verificación empírica; precisamente por ello, el marxismo es sobre todo ciencia y no tanto filosofía.

Esta opinión es la que había mantenido Lafargue y formaba parte de la tradición del socialismo español, tanto más cuanto que en algunos militantes se daba una fuerte influencia del positivismo. Pero también era la de Kautsky⁴, por quien Besteiro como luego veremos sentía gran admiración.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, nos encontramos con que el marxismo posee dos aspectos, método y sistema⁵. Se produce una disociación entre marxismo-ciencia y marxismo-filosofía, que quedan así integradas dentro de un esquema aparentemente unitario.

Ética - marxismo	Ciencia - método - verificación	+
		Filosofía - sistema - hipótesis

³ Emilio Lamo de Espinosa y Manuel Contreras: *Política y Filosofía en Julián Besteiro*, op. cit., pp. 282-283.

⁴ Kautsky escribió: "Yo comparto absolutamente la opinión de Lafargue, quien califica de escolástico el hecho de discutir la exactitud de la concepción materialista de la historia en sí, en lugar de comprobarla por el estudio de la historia misma." Vid. *La doctrina socialista*, Claridad, Buenos Aires, 1966, p. 21.

⁵ Emilio Lamo de Espinosa y Manuel Contreras: *Política y Filosofía en Julián Besteiro*, op. cit.: "En cuanto método, el marxismo supone una concepción científica basada en la creación de hipótesis y su verificación, pero en cuanto sistema, el marxismo es simplemente una filosofía creadora de hipótesis fecundas", p. 285.

3º) *Besteiro es un racionalista extremo que recela enormemente de todo movimiento romántico o sentimental*. A mi modo de ver, conforme los años transcurrían, esta actitud se haría cada vez más intensa, a lo que contribuyó sin duda el *pathos* fascista y el claro voluntarismo de la izquierda radical del PSOE, patente sobre todo en Araquistáin (teóricamente) y Largo Caballero (prácticamente). Como con acierto ha observado Marta Bizcarrondo: "para él, marxismo se contraponen a voluntarismo"⁶ y se identifica con intelectualismo⁷. Esto implica en el pensamiento de Besteiro eliminación del sentimiento, de la pasión, de todo lo irracional, que queda relegado a impulso presocialista, precientífico. El deber ser estaría fuera, y propiamente, antes del ser. Ciencia, razón, inteligencia, frente a vivencia, sentimiento, pasión. Planteamiento éste que tiene la enorme virtud de permitirle un diagnóstico certero del fascismo y, sobre todo, del irracionalismo que lo alimenta, tal y como demuestra repetidamente en su discurso "marxismo y antimarxismo" (1935).

4º) *Idealismo y materialismo no constituyen términos contrapuestos*. La fundamentación de esta tesis, a mi modo de ver, la encuentra Besteiro en la obra de Lange *Historia del materialismo*⁸. A su juicio, ocurre con frecuencia que el desenvolvimiento lógico de una postura idealista conduce al materialismo (así el idealismo alemán, que conduce al materialismo), o el de una postura materialista al idealismo (así Demócrito).

Besteiro insiste en que cuando Marx utiliza el término materialismo lo hace para diferenciarse de "las fantásticas y místicas concepciones en que había degenerado el idealismo filosófico en la Alemania de su época"⁹. En definitiva, considera que Marx no es propiamente materialista ni tampoco idealista por ser ambas posturas dogmáticas y metafísicas.

Besteiro navega entre dos posiciones, pero significativamente lo hace entre el idealismo sin más o un término medio que denomina "idealismo empirista" o "idealismo-realismo", y no porque el marxismo sea una doctrina de carácter ecléctico, sino por cuanto trata de utilizar los

⁶ "Julián Besteiro, socialismo y democracia", en *Revista de Occidente*, nº 94 (enero de 1971), p. 67.

⁷ Una postura semejante es la de Ortega en su época socialista: "La aspiración socialista es la organización de la vida humana según la estricta razón, quieren someter lo real a racional" (*El Imparcial*, 20 de octubre de 1912). No es extraño si pensamos en que Ortega estuvo en Marburgo con Cohen y Natorp entre 1905-1907.

⁸ Besteiro acepta las conclusiones de Lange acerca de "la falsedad de la clasificación de los genios del pensamiento filosófico en dos grandes grupos, como materialistas o como idealistas". Cfr. su obra *Marxismo y antimarxismo*, op. cit., p. 56 (OC, III, 269).

⁹ "El idealismo de Pablo Iglesias", en *El Socialista*, 9 de diciembre de 1926 (OC, II, 396).

elementos válidos del idealismo y del empirismo, fundiéndolos en una concepción que no aspira a reconstituir la metafísica sobre nuevas bases ni a reducir el residuo metafísico de las ideas científicas al mínimo racionalmente posible, sino a prescindir por completo de la metafísica¹⁰.

5ª) *Apuesta por el economicismo*. Para nuestro autor si bien el mundo económico tiene sus leyes, ésto no implicaba "que esas leyes fueran inflexibles y absolutas", puesto que, a su juicio, "no hay leyes inflexibles ni absolutas en ninguna parte, ni aun en lo físico, y en la economía menos, al tratarse de un producto de la voluntad de los humanos"¹¹.

6ª) Aunque se observa la ausencia de dialéctica en el pensamiento de Besteiro éste *es consciente de que la dialéctica constituye un elemento fundamental de la teoría marxista*. A su juicio: "La afirmación del elemento dinámico y metodológico del hegelianismo equivale a proclamar que su aportación fundamental a la filosofía y la ciencia consiste en su interpretación de la dialéctica que, con Hegel, deja de ser una mera norma de la discusión verbal o una mera forma abstracta del proceso genético de la ideas en la mente, para convertirse en la *concepción dinámica universal del ritmo de la contradicción que mueve el mundo*"¹²."

Para Besteiro, "el hegelianismo de Marx consiste, pues, fundamentalmente en la defensa de la dialéctica"¹³. Con otras palabras: considera la dialéctica como el método (hegeliano) del marxismo (metódico). Desde su punto de vista, la dialéctica es movimiento de las ideas y de los conceptos, más que de la realidad a la que aluden. Son pues varios los aspectos más sobresalientes de la dialéctica en Besteiro: por una parte, la concibe como el método de Hegel trasplantado al campo marxista mientras, por otra parte, considera que es, sobre todo, aunque no únicamente, dialéctica de las ideas. Un último aspecto al que resulta obligado referirse quedaría señalado con agudeza por Tuñón de Lara al afirmar que Besteiro "centra toda la atención sobre el momento resolutivo de la contradicción", presentándose la síntesis como conciliación de las contradicciones¹⁴.

7ª) *Defensa del Estado democrático por ser éste un término que al englobar la sociedad civil por completo (burguesía y proletariado) se halla por encima de la lucha de clases y puede ser una síntesis de ambas*. Burguesía y proletariado constituirían dos términos polares que se en-

¹⁰ "Marxismo y antimarxismo", op. cit., p. 57. (OC, III, 270).

¹¹ D.S., nº 99 (14 de julio de 1934), p. 3721.

¹² *Marxismo y antimarxismo*, op. cit., pp. 53-54 (OC, III, 267).

¹³ Ibid., p. 54 (OC, III, 268).

¹⁴ Es decir, asistimos a lo que él denominó como una pseudodialéctica de la "conciliación" o "yuxtaposición", que deja sin resolver las contradicciones. Vid. Tuñón de Lara: *Medio siglo de la cultura española*, Tecnos, Madrid, 1970, pp. 283-284.

gendran mutuamente. Besteiro trata de construir una síntesis entre ambos mediante la institucionalización de la lucha de clases y en general a través de la superación del individualismo social en un organicismo muy próximo al krausista. La dialéctica besteiriana se aproxima así más a la "armonía" krausista que a la contradicción hegeliana, armonía conseguida a través de englobar los términos contradictorios en una unidad superior, más fuerte y decisiva que la interna contradicción¹⁵.

Hasta aquí hemos podido comprobar como el pensamiento filosófico de Besteiro está traspasado por el dualismo kantiano. En algunos casos, aquél pensaba que debía decantarse por uno de los términos —caso del intelectualismo—, mientras que en otros simplemente oscilaba de uno a otro extremo. Besteiro se sitúa constantemente entre la razón teórica y la razón práctica. Sin embargo, sería injusto decir que Besteiro no fue consciente de la necesidad de mediar esta relación superando el dualismo. De hecho sostuvo en ocasiones que la característica del socialismo era la de efectuar una síntesis: "Ha dicho Kautsky —escribe en *Marxismo y antimarxismo*— que el socialismo, tal y como lo concibe Marx, es una síntesis de elementos teóricos y prácticos que la historia había ofrecido como contrapuestos e irreductibles; es una síntesis del idealismo y del empirismo, de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu; una síntesis del genio filosófico alemán y del inglés; una síntesis, sobre todo, de la teoría y de la práctica que se traduce a su vez en una síntesis del trabajo manual y de la ciencia¹⁶."

Por ello, y en esto coincidiría con Emilio Lamo de Espinosa y Manuel Contreras, "aunque esta síntesis no llegue a efectuarse realmente nunca, quizá la aportación mejor del pensamiento de Besteiro es que todo él es una búsqueda inacabada de ella, un intento constante y constantemente renovado de efectuar la mediación entre sociedad y naturaleza, entre práctica y teoría, entre intelectualismo y voluntarismo, que a veces se aproxima a ella y a veces se aleja, pero actuando siempre como guía y orientación¹⁷".

8º) *Apuesta por la teoría de la impregnación*. Trías Vejarano, comentando la obra *Marxismo y antimarxismo*, ha escrito: "la tesis central del

¹⁵ Un texto de Sanz del Río ejemplifica esta armonía: "Reconoce el racionalismo armónico —dice Sanz del Río— la unidad como absolutamente puesta, absolutamente real e inmanente, no soluble en la dualidad y la contradicción, sino fundando ésta, conteniéndola, determinándola como la forma de su interioridad, no como su elemento constitutivo y resolviendo por su virtud unitaria la ley interna de la unidad, no como su esencia primera y constituyente." Vid. *Metafísica analítica*, Imprenta de Manuel Galiano, Madrid, pp. XXXVII y XXXVIII.

¹⁶ *Marxismo y antimarxismo*, op. cit., p. 35 (OC, III, 254).

¹⁷ Emilio Lamo de Espinosa y Manuel Contreras: *Política y Filosofía en Julián Besteiro*, op. cit., pp. 307-308.

discurso de Besteiro... es la impregnación de las formas ideológicas e institucionales del antimarxismo por el marxismo"¹⁸. Sin embargo, la idea no era nueva. Se trata de una elaboración típica de la sociedad fabiana. De este modo, nos encontramos con que sobre el fondo teórico de Besteiro (neokantismo positivista y marxismo alemán) se sobrepone un tercer elemento, el fabianismo. Al igual que los fabianos, Besteiro apostará por una estrategia global que sustituya o al menos posponga la revolución y que implique la creencia en la paulatina, progresiva, y, sobre todo, "gradual" liberación del proletariado: "...la emancipación del proletariado —precisa Besteiro— no se puede concebir ya como una esperanza proyectada en el porvenir, como algo que habrá de nacer el día de la revolución social, sino como una obra desde hace largos años comenzada en la cual el proletariado ha recorrido ya difíciles etapas del camino total, y que tiene que completarse avanzando en etapas nuevas"¹⁹. De este modo, concibe la revolución como un proceso ininterrumpido en el que puede haber momentos violentos, pero que son sin duda menos importantes que la labor cotidiana y diaria. La faceta constructiva prima sobre cualquier otra y, en consecuencia, prima también la evolución.

Por otra parte, la estrategia de la infiltración gradual se encuentra estrechamente relacionada con su *tesis del socialismo constructivo*. Esta tesis se basaba en el imperativo marxista de la acción política, esto es, en la intervención política frente al abstencionismo apolítico anarquista. A su modo de ver, la intervención política constituye un principio esencial de táctica. Con palabras suyas: "...la táctica de retraimiento y abstención es una táctica errónea que ha producido siempre resultados fatales para la democracia ...Mi empeño ha estado fundado en el convencimiento acertado o erróneo de que con ello defendía un principio esencial de táctica", pues "el radicalismo abstencionista y apolítico" es únicamente una "ficción demagógica"²⁰. Besteiro considera que de la infiltración teórica o ideológica se deriva una infiltración práctica institucional. A su juicio, la tesis de la impregnación teórica se basa en la misma teoría besteiriana del marxismo como método. Al transformarse el marxismo en método, queda desligado de toda opción política o ideológica, de modo que cualquier individuo, independientemente de su adscripción ideológica, puede hacer uso del mismo. "En realidad —dice Besteiro en *Marxismo y antimarxismo*— hay gran número de adversarios del marxismo que ...emplean en la práctica el método materialista de la historia"²¹.

¹⁸ "Las perplejidades de la socialdemocracia", en *Boletín Informativo de Ciencia Política* (4 de junio de 1970), p. 106.

¹⁹ "El camino recorrido", en *El Socialista*, 1 de mayo de 1923 (OC, I, 581).

²⁰ *Boletín de la U. G. T.*, agosto de 1929, p. 27.

²¹ *Marxismo y antimarxismo*, op. cit., p. 60 (OC, III, 273).

9º) *La lucha de clases como hecho social y teoría.*

En la noche del 16 de mayo de 1929, en el teatro de la Casa del Pueblo de Madrid, "su otra" universidad, donde, como él gustaba decir, "aprendía de los obreros mucho más de lo que él les enseñaba", quedó clausurado el curso de conferencias que anualmente organizaba la Federación Local de la Edificación con una a cargo de Julián Besteiro, quien escogió el tema "La lucha de clases como hecho social y como teoría". Con ella pretendería hacer frente a quienes desde dentro y desde fuera combatían uno de los postulados más firmes del marxismo.

"(...) La negación sistemática de la existencia de la lucha de clases por los que la provocan, —afirmaría allí Besteiro— por los que la mantienen, por los que la hacen más cruel, es un acto de atrevimiento, a estas alturas, que ya cae fuera de la discusión y que requiere solamente una mirada de desprecio, para seguir después adelante el curso que nos ha trazado la historia. (...)

Nuestra lucha de clases es en sí una lucha humana. (...)", añadiría con contundencia.

10º) En el terreno personal, habría que resaltar la devoción que sintió, como ya anteriormente apunté, por uno de los intérpretes más combatidos por los comunistas: Carlos Kautsky. Según explica Andrés Saborit, en el archivo de Besteiro se encuentran las cartas que le dirigieron Luisa y Carlos Kautsky, antes y después de haber escrito el "Prólogo" que puso a la obra de Kautsky *El programa de Erfurt* (1892), en junio de 1933²². En esas cartas se deshacen los errores en que le hicieron caer a Largo Caballero quienes le facilitaron textos de Kautsky arbitrariamente traducidos por los stalinianos.

Del "Prólogo" que Besteiro escribió para el libro de Kautsky extraigo el siguiente pasaje: "Ocasiones hay que un espíritu no superficial, sino seriamente discrepante, probadamente fiel a la causa, como el de Kautsky, puede prestar al Partido Socialista de su país y al movimiento internacional servicios incomparablemente superiores a los que pueden prestarle los afortunados líderes triunfantes partícipes de momentáneos entusiasmos de la masa, por esforzados, hábiles y certeros que aparezcan sus movimientos nadando a favor de la corriente."

El domingo 27 de marzo de 1933, en el madrileño Teatro María Guerrero, el ciclo de exposición doctrinaria organizado por la Agrupación Socialista Madrileña fue clausurado con una conferencia de Julián Besteiro para conmemorar el cincuenta aniversario de la muerte de Marx. El tema escogido por nuestro ilustre compañero fue el siguiente: "El marxismo y la actualidad política". En este discurso Besteiro también

²² Curiosamente, en este "Prólogo" anunciaba la inmediata aparición de otro, igualmente de Kausty, *La aportación histórica de Carlos Marx*.

insistiría en que de todos los hombres que iniciaron la propaganda del marxismo, y que fueron logrando que las masas se lo apropiaran como su propia doctrina, como su propio ideario, como su propio espíritu, no quedaba más que uno: Kautsky.

Sin embargo, también con respecto a él se mostraría crítico en ciertas ocasiones. Así por ejemplo, en el semanario *Democracia*, replicando a violentas críticas no provocadas por él mismo, publicó Besteiro dos extensos trabajos contra quienes le negaban conocimientos del marxismo: "Esta posición mía ante el problema de la dictadura del proletariado —afirmó— no es equivalente a la posición adoptada por Kautsky, no obstante sentir yo un profundo respeto por este venerable maestro y darle, como tanto otros marxistas, tantos beneficios."

Asimismo y como contrapeso se vislumbra una falta de interés por Henri De Man, a quien descalificaba al decir de él que "era más marxista que el propio Marx". Aunque, eso sí, lo consideraba un sabio y un hombre informado de los problemas candentes de la actualidad.

Tras todo lo anterior y como colofón final, tan solo me queda poner de relieve un dato de notable interés sobre el que, a finales de los años sesenta, nuestro ya desaparecido Profesor Aranguren llamó la atención en un acto similar al que hoy nos reúne: Y es que en una época en que casi nadie en España estudiaba seriamente el marxismo y en la que los grandes intelectuales españoles se desentendían de él como doctrina, la mayoría de las veces por no considerarlo suficientemente "académico", Besteiro, cediendo a modas pasajeras, se decidió con valentía no sólo a profundizar sobre él sino también a estudiarlo críticamente dentro de un contexto socio-cultural en el que marxismo y anti-marxismo se contaminaban mutuamente, prevaleciendo el "estilo" de este último.

LA CULTURA EN GARCÍA MORENTE. ANÁLISIS, DIAGNÓSTICO Y EVOLUCIÓN

Dra. M^a Socorro FERNÁNDEZ GARCÍA
Universidad de Burgos

1. INTRODUCCIÓN

Morente trata de modo explícito el tema de la cultura en lo que se conoce como "Segundo ciclo de Buenos Aires: contribuciones a una teoría general de la cultura". Se trata de un ciclo de conferencias que impartió del 16 de agosto al 24 de septiembre de 1934, en la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires. Es su primer viaje a América.

Los editores de sus obras completas han contribuido con su valiosa investigación, a que se pueda conocer de un modo preciso la cronología exacta de las distintas conferencias pronunciadas¹.

La importancia de estas conferencias está en que en esta obra se contiene la expresión más completa del pensamiento de Morente en este período de tiempo, y a la vez constituyen un importante testimonio del singular esfuerzo filosófico que, alentado sobre todo por la obra de Ortega, se realizaba entonces en España². El propósito de mi comunicación es recordar lo que en estas conferencias se recoge acerca de la noción de cultura, y poner de manifiesto la actualidad que supone el análisis que realiza el Profesor de Arjonilla.

¹ Cfr. García Morente, M., Obras completas, ed. de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Anthropos y Fundación Caja Madrid, Barcelona, Madrid 1996, 4 vol. Citaré las obras de Morente por esta edición. Los editores han dividido las obras de D. Manuel en dos partes, cada una de ellas divididas, a su vez, en dos volúmenes. Para citar los textos de Morente, enunciaré el escrito concreto, seguido de la fecha en que fue realizado; señalaré a continuación, en número romano, la parte a la que corresponde, seguido del número del volumen y de la página.

² Cfr. Palacios, J. M., y Rovira, R., Presentación a "De la metafísica de la vida a una teoría general de la cultura" (Curso de Buenos Aires de 1934), I-1, p. 364.

Si nos centramos ya en la conferencias, en la primera, titulada "Equívocos en el concepto de cultura"³(5.IX.1934)³, Morente pone de manifiesto que la necesidad de cuestionarse sobre la cultura procede de la aparición del espíritu reflexivo, característica de la modernidad. En otras épocas históricas los hombres producen cultura: hacen ciencia, tienen religión, producen instituciones políticas, pero no se proponen reflexionar sobre su propia producción⁴.

Por otra parte, es indudable que una de las primeras dificultades con las que nos encontramos a la hora de hablar de la cultura es la que se deriva de la dificultad que encierra el término. Es necesario en primer lugar, esclarecer qué se entiende por cultura para proponer después los instrumentos que puedan contribuir a elaborar una teoría general de la cultura.

El mismo dirá que los dos problemas con los que hay que enfrentarse son, en primer lugar: ¿cómo tiene que ser el ideal de la cultura para que sea posible producirla por el hombre? y en segundo lugar, ¿cómo tiene que ser el hombre, él en su intimidad, para poder ser productor de la cultura?

Las respuestas constituyen el contenido del curso. De momento se puede adelantar que la condición posible de la cultura hay que buscarla en torno al problema de la libertad; para que el hombre produzca cultura, es menester que sea libre.

2. LO INDIVIDUAL Y LO COLECTIVO EN LA GÉNESIS DE LA CULTURA

Hay que distinguir en la palabra cultura un aspecto subjetivo y uno objetivo. Hay que distinguir entre lo que se conoce como una persona culta y el contenido de lo que denominamos "la cultura que una persona tiene". Hay que distinguir a su vez, lo que significa cultura de un pueblo y el pueblo que hace la cultura. Morente llega a especificar hasta cuatro modos de cultura: cultura personal formal y material, y cultura colectiva formal y material también.

Por lo que se refiere a la cultura personal, es fácil distinguir la cultura referida a las cualidades de la persona (aspecto formal), de la cultura referida al contenido de esas cualidades: cosas que sabe, técnicas que maneja, etc. (material).

La cultura colectiva, también se puede dividir en formal y material, según se refiera a las formas y modos que adopta la esencia, el ser de la colectividad, o bien se refiera a la materia, al contenido, a los productos concretos de esa colectividad.

³ Equívocos en el concepto de cultura, (5. IX. 1934), I-1, pp. 431-443.

⁴ Cfr. Equívocos, p. 431.

De este modo, se ve cómo es de complicada la palabra cultura, pues no sabemos si nos referimos a la vida del individuo con su saber y poder, o si nos referimos al saber y poder de ese individuo prescindiendo de él, o si nos referimos a la colectividad llamada pueblo, con una entidad transcendente superior a los individuos, con sus saberes y poderes, o a estos saberes y poderes sin referirse al nexo que los posee⁵.

Además la complicación del objeto de la cultura no se detiene en sus elementos, sino que trasciende también a sus problemas. El objeto llamado cultura es equívoco porque no sabemos cuál de sus elementos es esencial, y también es equívoco porque es problemático, es decir, no sabemos si todos los elementos que lo integran son reales.

No se puede olvidar tampoco la relación que existe entre cultura y naturaleza. Para Morente esta relación, al igual que para Kant, es de oposición, en el sentido que entiende la naturaleza como las cosas investigadas por las ciencias, mientras que la cultura es lo que el hombre hace con la naturaleza. Se entiende que se plantee si la cultura tiene un ser metafísico propio distinto de la naturaleza, y en segundo lugar, la necesidad de determinar sus condiciones de posibilidad⁶. Morente es consciente de que el hombre es el único ser que puede hacer cultura⁷.

Para intentar resolver la primera cuestión acerca del ser específico de la cultura, distingue Morente entre cultura personal y cultura colectiva.

a) Desde el punto de vista personal, la cultura es lo que uno mismo hace consigo mismo. Es la transformación de la naturaleza que el hombre hace para vivir humanamente⁸.

El instrumento, mediante el cual el hombre puede relacionarse con la naturaleza, para transformarla en cultura, es el conocimiento, la razón. Por eso dirá Morente que el primer contenido de la vida es el saber, la cultura personal es primaria y fundamentalmente conocimiento de la realidad⁹.

Al pensar, las cosas se transforman para el hombre y en vez de ser prolongaciones de su actividad vital, como son en el animal, se convierten en representaciones del ser, es decir, el hombre al pensar, confiere a las cosas ser.

Por su capacidad de pensar, de descubrir en lo particular lo general, en la relación concreta la relación abstracta, en el bien el valor y

⁵ Cfr. Equívocos, p. 438.

⁶ Cfr. Equívocos, p. 442.

⁷ Sobre la actitud del hombre con lo real, cfr. Millán Puelles, A., La estructura de la subjetividad, Rialp, Madrid 1967, p. 24. Cfr. también Speamann, R. Felicidad y Benevolencia, Rialp, Madrid, 1991, p. 142. Señala este filósofo alemán cómo la razón es *telos*, norma interna de la *physis* humana.

⁸ Cfr. La cultura personal: su forma y contenido, (10.IX. 1934), p. 445.

⁹ Cfr. La cultura personal, pp. 450-51.

entre los valores, diferencias de valor a su vez; por esa capacidad pensante, el hombre constituye su vida como una continuidad, anticipa el futuro, recoge el pasado y de este modo los momentos de tiempo en la vida humana no son una línea de puntos discontinuos, sino que son una línea parabólica perfecta.

Esa capacidad de relacionar todas las vivencias pasadas, presentes y futuras con el total de la vida, es lo que llamamos conciencia, a la que también podemos describir como ensimismamiento: meterse el hombre dentro de sí, descubrirse a sí mismo como algo que va a ser pero que todavía no es, algo cuyo ser actual es condición del ser futuro. Este ensimismamiento es lo que hace que el hombre tenga miedo a la muerte, porque es temor a que quede interrumpida la labor de autorrealización en que consiste propiamente la vida.

Obsérvese que el hombre en el fondo depende de su voluntad.

La concepción de la cultura como lo que el hombre hace consigo mismo presenta dos objeciones: en primer lugar la subjetividad de la cultura. Hay tantas culturas como personas. Esto no significa anular la objetividad del conocimiento. Morente distingue entre la objetividad del conocimiento y la recepción del conocimiento en cada alma particular.

La segunda objeción es la comunicación del conocimiento. Morente de nuevo afirma que propiamente el conocimiento auténtico, el que se genera desde dentro, el que es fruto de haber repensado lo adquirido, ese no se puede transmitir, sólo se puede estimular a que se consiga¹⁰.

Hay tres imperativos que rigen la cultura: la autenticidad, la realidad y la salvación.

El imperativo primero de la cultura es ser fiel a uno mismo. El segundo es el imperativo de la realidad, el imperativo de darse cuenta de lo que son y significan las cosas del entorno. El último imperativo es elevarse por encima de sí mismo, comprender la vocación y la realización de esa vocación como una limitación, es el imperativo de la santidad, que se lleva a cabo cuando uno se realiza a sí mismo pero con la idea de que forma parte de un conjunto de vidas tan dignas y respetables como la suya propia, de una totalidad viviente que en cada uno de nosotros se realiza de una determinada manera, sólo entonces adquiere la cultura personal de cada uno de nosotros esa elevación suprema que le hace sostenerse, le hace salvarse¹¹.

b) Morente sostiene que la cultura propiamente es la personal, pero nos encontramos con el hecho de que en efecto existe un conjunto de cosas que se llaman, todas ellas unidas, cultura¹².

¹⁰ Cfr. La cultura personal, p. 453.

¹¹ Cfr. La cultura personal, pp. 456.

¹² Cfr. La cultura colectiva, (12. IX. 1934), p. 457.

La idea de cultura colectiva está unida al racionalismo. La cultura viene a ser los productos acumulados de la razón. La cultura es por lo tanto una realidad social pero sujeta a lo individual. La cultura personal consiste en operar sobre ella para transformarla.

El error común a todas las teorías es haber hecho de la cultura colectiva una realidad viviente o una realidad social que puede cambiar por sí misma, es decir, todos han hecho incidir dentro de la cultura colectiva el propio germen de transformación, siendo que el germen de transformación es el individuo personal, obrando, reaccionando sobre la cultura colectiva.

Morente intenta solucionar los problemas que plantea el racionalismo transcendental kantiano mediante su filosofía de la vida¹³. Durante el siglo XIX se han dado diversas transformaciones de la cultura: en primer lugar el intento idealista de convertir el progreso en proceso. Es el intento de explicación del progreso interno de la cultura como una génesis necesaria de su propia esencia. En segundo lugar, los que aprovechando los resultados de la ciencia biológica y la evolución de las especies, incluyen el problema de la cultura en el mismo grupo de problemas biológicos. Explican los cambios por fuerzas mecánicas. Estas teorías eliminan la finalidad, y al eliminarla, la cultura pierde su sentido. Por último estarían los que consideran la cultura como el resultado de fuerzas sociales. Sostienen que lo social constituye una realidad por sí, distinta de cualquier otra. También aquí se elimina la finalidad¹⁴.

Sin embargo, hay una verdad y es la de haberse dado cuenta de que la cultura colectiva tiene una realidad sui generis, no es reductible a la vida, no es una realidad biológica, sino de otro tipo. El problema está en pensar que ese tipo de realidad puede cambiar por sí solo no tiene en cuenta que depende de un sujeto individual que es el que introduce las modificaciones.

Morente concluye diciendo que la cultura es por lo tanto una realidad social, pero sujeta a lo individual. La cultura personal consiste en operar sobre ella para transformarla¹⁵.

3. LIBERTAD Y FIN.

El ser de la cultura, a diferencia del ser de la natura, consiste en la ejecución de lo absolutamente indeterminado. La ejecución de lo absolutamente indeterminado es libertad. La estructura ontológica del ser de la cultura se comprende sólo en la palabra libertad¹⁶.

¹³ Cfr. La cultura colectiva, p. 460.

¹⁴ Cfr. La cultura colectiva, pp. 461-64.

¹⁵ Cfr. La cultura colectiva, p. 468.

¹⁶ Cfr. El problema metafísico de la cultura, (17. IX. 1934), p. 494.

Con el símil del personaje que ejecuta un papel, Morente explica que la persona es el único ser que no sólo ejecuta, sino que escribe el papel que va a interpretar. En el descubrimiento de la vocación, que el hombre realiza en el ensimismamiento, es cuando tiene lugar el escribir el papel que después ejecutará a lo largo de su vida¹⁷.

La contraposición entre la cultura y la naturaleza nos empieza a dejar ver la estructura íntima del ser de la cultura. En la esencia misma ontológica de la cultura está su contraposición a la naturaleza¹⁸.

Lo natural es lo determinado. La cultura en cambio es indeterminación pura, que va determinándose al mismo tiempo que se ejecuta. Morente se propone completar la teoría kantiana de la libertad.

La libertad en términos modernos viene a ser el esfuerzo del hombre para no ser naturaleza, la libertad es la fundamentación de la posibilidad de no ser naturaleza¹⁹.

Los dos errores en torno a la libertad consisten, en primer lugar, en dar a la libertad un sentido que en verdad no tiene, y en segundo lugar, en el intento de dar razón de lo que es auténticamente libertad a partir de la alternativa entre realismo e idealismo, sistemas sobre los que pivota la filosofía moderna²⁰.

Morente intenta dar una interpretación profunda a la tesis kantiana. Apela a su filosofía de la vida como solución que supera el realismo y el idealismo. La coexistencia del yo y el mundo, del yo y las cosas, esa es nuestra vida. No es yo en el mundo, como quiere el realismo, ni el mundo en mí, como quiere el idealismo, sino yo y el mundo; yo con el mundo, dentro de la vida; siendo la vida, mi vida, ese ambiente mucho más amplio que me contiene a mí mismo y al mundo²¹.

La radical duplicidad del yo y el mundo tiene como primera consecuencia que cuando pongo el ser, cuando pongo el pensamiento en el ser, pienso en el ser de dos maneras: el ser de las cosas, que es un ser que las cosas tienen, y el ser del yo que no está en mí, sino que tengo que hacerlo a lo largo del tiempo.

Esta diferencia radical de las cosas que son con el tiempo mientras que yo estoy en el tiempo mismo, y no soy más que lo que vaya sien-

¹⁷ Cfr. El problema metafísico de la cultura, p. 489.

¹⁸ Cfr. La moral de Kant y la época presente, (19. IX. 1934), p. 495.

¹⁹ Cfr. Teoría de la libertad, (21. IX. 1934), p. 509.

²⁰ Cfr. Teoría de la libertad, p. 510.

²¹ Cfr. Teoría de la libertad, p. 516. Como señala Spaemann, la transcendencia de todo conocimiento permite romper la *curvatio* de la *natura* (glosando la frase de Alberto Magno: *Natura semper recuva in seipsa*). Cfr. Spaemann, R., Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología, Rialp, Madrid, 1989, p. 145.

do en el tiempo. Esta radical duplicidad de la vida es la que le permite hablar de dos estructuras ontológicas distintas y dos tipos diferentes de determinaciones.

Con esta duplicidad de determinaciones salvamos la libertad. Distingue Morente entre la determinación coactiva, por nexo causal, que es la que llamamos naturaleza, y por otro lado estará lo que llamamos determinación propositiva, con la que aludimos a ese ser que está por hacer, que es el hombre. Su determinación es lo que llamamos cultura. Su nexo no es el causal sino el final.

El nexo final es capaz de anticipar el futuro para fijar el fin; de traer el futuro al presente en sentido contrario al fluir del tiempo y de colocar el presente los medios, que ya fluyen según el nexo causal para conseguir ese fin.

La libertad es entonces la posibilidad por medio del nexo final, de disponer el sistema de causas de manera tal, que el fin, que los efectos de esas causas, correspondan al fin previamente pensado. Es la posibilidad que el hombre tiene de anticipar el curso de las cosas y, anticipando el curso de las cosas, imprimir a ese curso, sin quebrantarlo, la calidad de ser de la forma que él ha pensado.

Si sólo hay causas, si sólo hay mundo, si el yo es mundo, entonces no hay cultura. O viene a ser la secreción de ese animal superior que se llama hombre. El monismo de la determinación del nexo causal elimina la libertad, porque elimina el sentido de la cultura.

El monismo de la causa final también elimina la cultura. Es el problema idealista. La libertad no está en la determinación teleológica, sino en la conjugación de la teleológica con la mecánica. Si sólo somos juguetes del fato, la cultura es producto final, pero no es nuestro. No conocemos su sentido. Conocerlo equivale a escrutar los designios de la Providencia²².

El punto sensible de la libertad está en la articulación entre el nexo final y el nexo causal. Morente apunta a una idea que ha estado presente después en otros autores, esto es, la idea de encontrar en la teleología la clave de inteligibilidad de la naturaleza. Aunque hay que decir que a diferencia de Morente, la investigación actual apunta a resolver el binomio naturaleza cultura de otro modo. Lo racional, la cultura no es tanto la proposición de los fines cuanto el descubrimiento de los fines que la naturaleza tiene en sí misma²³.

Para Morente, la cultura la hemos hecho los hombres y es obra de la libertad; libertad que ha consistido, no en quebrantar las leyes de la

²² Cfr. Teoría de la libertad, (21. IX. 1934), pp. 517-519.

²³ Cfr. Garrigou-Lagrange, R., El realismo del principio de finalidad, Dedebec, Desclé de Brouwer, Buenos Aires 1949, p. 93. Cfr. Spaemann, R., Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología, Rialp, Madrid 1989, p. 141.

naturaleza, sino en conocerlas hasta sus más íntimos resquicios, para poder manejarlas sin quebrantarlas. Esto tiene un carácter de salvación, no religiosa, que consiste simplemente en que cada día anticipamos el futuro, lo traemos al presente, insertamos este pensamiento de nuestro futuro en el presente, y disponemos las causalidades de la naturaleza de tal modo que, sin quebrantarse, la burlamos y nos vamos haciendo "no-naturaleza" (cultura), precisamente sobre el pedestal de la naturaleza. Eso es libertad²⁴.

4. FINALIDAD Y CULTURA. DIAGNÓSTICO

Distingue Morente entre vida biológica y vida biográfica. En la primera, sólo hay naturaleza. Sólo en la vida biográfica hay libertad. Es la libertad misma de vivir nuestra vida como seres humanos²⁵.

El conocimiento de lo que las cosas son constituye el medio, el conocimiento de las causas de las cosas amplía el juego de nuestra libertad. Es decir, el conocimiento de la causalidad natural es el que nos permite intervenir con nuestra proposición de fines, con el nexo final; intervenir en lo causal y provocar en la naturaleza las transformaciones que no están en ella, y que nosotros, obediéndola, combinando unas causas con otras, realizamos en ella²⁶.

La cultura es lo que da sentido a la naturaleza, es hacer servir a la naturaleza a lo que nosotros libremente queremos hacer con ella.

El hombre es el ser que aprovecha la naturaleza para sus fines, es el ser que convierte la naturaleza en cultura, y eso lo hace porque es libre, no el hombre sino la vida que el hombre vive y en la cual el hombre y el mundo, ambos, están como inmersos y bañados, sustentados en esa libertad radical.

Con Spaemann cabe preguntarse si se puede concebir un ser que actúa libremente como producto de la naturaleza, o por el contrario hay que entender a la naturaleza como sustrato de la libertad²⁷. Esto no se lo plantea Morente, ya que para él, la realidad es función de la vida misma. Cada época tiene también su realidad, y la historia no es sino el relato de los mundos que cada época se ha hecho.

El espíritu que anima al Morente de la primera época es dar a la filosofía un sentido vital. Por ello es necesario hacerse cargo de todos

²⁴ Cfr. Teoría de la libertad, (21. IX. 19364), p. 520.

²⁵ El nexo teológico en la vida de la naturaleza, (24. IX. 1934), p. 524.

²⁶ El nexo teológico en la vida de la naturaleza, p. 525.

²⁷ Cfr. Spaemann, R., Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología, Rialp, Madrid, 1989, p. 23.

los aspectos de la vida. En este sentido, es muy interesante el diagnóstico que hace de su momento presente. Diagnóstico que goza hoy en día de plena actualidad.

La crisis de la cultura se manifiesta por la descompensación que se produce entre el abundante conocimiento de la naturaleza, por una parte, y la ausencia de fines por otra. Esa falta radical de entusiasmo creador de un nuevo tipo de vida, es lo que hace grave la crisis de la cultura presente. Esta situación se manifiesta con unos síntomas: en primer lugar, el fatalismo de la cultura. Se piensa que la cultura tiene unos mecanismos que le hacen progresar independientemente de lo que podamos hacer en ella. Esta creencia lleva a la apatía cultural. En segundo lugar, el escepticismo de la libertad. Se piensa que el hombre es un ser de paja movido por los vientos del determinismo universal. Esto es lo que agosta la parte superior de la vida, que es la que determina los fines. En tercer lugar, el predominio de la ciencia y de la técnica sobre el espíritu; es decir, predominio del conocimiento y aprovechamiento de las causas en detrimento de la proposición de los fines. Por último, el predominio del hombre-masa, que es el hombre, cuya personalidad está hecha exclusivamente de tópicos colectivos, pero no del fondo de su propia individualidad²⁸.

La salvación de la cultura está en el recrudescimiento de esas fuentes creadoras del espíritu, que son las que inventan, las que dibujan el proyecto de vidas y entusiasman, las que, por encima de lo ya existente, crean algo por existir. Esa creación de fines nuevos no puede hacerse más que en el recato profundamente individual de la soledad personal y de la vida estrictamente privada²⁹.

5. CONCLUSIÓN

Es indiscutible la novedosa profundidad del pensamiento de García Morente. El análisis que hace de la cultura sólo se puede entender desde el intento de superar el formalismo kantiano a través de la filosofía vital, con clara influencia de Ortega.

Morente se da cuenta de la necesidad de coordinar una metafísica de causas eficientes con una metafísica de causas finales, ya que ninguna de ellas en exclusiva permite la libertad, condición *sine qua non* para la cultura. Pero, en la medida que entiende la naturaleza como determinación causal mecánica, los fines son siempre exteriores

²⁸ El nexo teológico en la vida de la naturaleza, (24. IX. 1934), p. 529.

²⁹ El nexo teológico en la vida de la naturaleza, p. 531.

a la naturaleza, proceden de la voluntad humana, lo que no permite salir del ámbito de la subjetividad que crea esos fines³⁰.

En la medida que la cultura se opone a la naturaleza como lo indeterminado a lo determinado y mecánico, la libertad sólo se puede entender como autonomía. El problema es que la libertad está radicada en una naturaleza también. Reconsiderar nuestra dependencia de la naturaleza pone de manifiesto con especial apremio nuestra condición de seres naturales. Esta constatación del carácter condicionado de nuestra libertad pone de manifiesto la peculiaridad de nuestra naturaleza.

La filosofía de la vida permite salir del formalismo kantiano, pero la vida, mediante la cual el hombre aprovecha la naturaleza para sus fines, es otro presupuesto del que no se puede dar cuenta. Morente es consciente de la importancia de la finalidad, aunque desde los presupuestos kantianos y la filosofía de la vida no haya podido tematizar la teleología de la naturaleza, lo que justifica que la propuesta de los fines tenga que ver con la creación del espíritu, porque es algo exterior a las cosas, es producto del sujeto.

El hombre que hace cultura es un ser natural y libre. Su naturaleza abierta expresa su libertad. Pero antes que libre, el hombre es natural. Es decir, sin el carácter tendencial de la naturaleza no tendríamos motivo para querer libremente algo. Además el respeto de la naturaleza pasa por el reconocimiento de sus fines. Todo intento de dominio de la naturaleza desde instancias de un libertad ajena a los fines de la misma naturaleza conduce a una paradójica falta de libertad y a una destrucción de la naturaleza. Las llamadas éticas ecologistas ya se han dado cuenta de esto³¹. Conocerse como un ser natural llamado a transcender la simple naturaleza es a lo que Morente apunta, aunque no lo formula. Por eso, es tan importante no desvincular el yo de las cosas, porque justo en esa conjunción es desde donde se puede construir la cultura. Los imperativos de autenticidad, de realidad y de salvación son las garantías que posibilitan la realización de este proyecto que se realiza en el tiempo, a la vez que lo constituye, en la medida de la libertad.

³⁰ Sobre la problemática que supone la inversión de la teleología producida por la vía moderna, cfr. Krämer, H., *Integrative Ethik*, Suhrkamp, 1992, p. 59.

³¹ Cfr. González, A. M., *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsá, Pamplona 1996, pp. 221-227 *passim*.

EL HISPANOAMERICANISMO DE JOSÉ GAOS

Concepción CHAVES

José Gaos (1900-1969) fue el discípulo más allegado a José Ortega y Gasset prácticamente hasta 1935. Durante algunos años fue su discípulo más cercano, devoto y fiel¹. Decano de la Universidad Central de Madrid durante la Guerra Civil se exilió en Cuba y posteriormente fue invitado, en 1938, por Daniel Cosío Villegas y Alfonso Reyes como docente en la *Casa de España en México*². Su "transtie-ro" en México le hizo distanciarse definitivamente de su maestro Ortega, especialmente en su idea personalista de la Filosofía y en su visión del conjunto cultural hispanoamericano. Gaos asumió y llevó el perspectivismo orteguiano, la filosofía de "la salvación de las circunstancias", a sus máximas consecuencias en un desarrollo original de filosofía individualista³.

Desde su "empatriamiento" definitivo en México José Gaos aceptó como labor principal la potenciación del estudio de las ideas Hispano-americanas: "la reivindicación de los valores anejos a las formas peculiares del pensamiento hispánico"⁴. Gaos se convirtió en estandarte del estudio de las Ideas en Hispanoamérica en general, incluyendo un nuevo planteamiento de la legitimidad del pensamiento en lengua española, con sus elementos y características propias.

El impulso ejemplar que realizó en el estudio de la Historia de las Ideas en México y en Hispanoamérica en general se produjo desde un nuevo enfoque y una nueva posición filosófica con res-

¹ José Gaos: "Ortega y España", en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de Historia de las Ideas en España y la América española*, Obras Completas, tomo IX, UNAM, México, 1992, pág. 142.

² La *Casa de España* en México fue la institución que acogió a ilustres maestros republicanos en su exilio de España. Fundada bajo la presidencia de Lázaro Cárdenas posteriormente pasó a denominarse *El Colegio de México*.

³ Luis Recasens Siches: "Gaos y Ortega y Gasset". Dianoia, México, 1970, pág. 284.

⁴ José Gaos: "Confesiones profesionales", en Obras Completas, tomo XVII, UNAM, México, 1982, p. 105.

pecto a la Historia de Latinoamérica, desde una original *Filosofía de la Historia* del Pensamiento en España y la América española.

En 1941 funda y dirige en el *Colegio de México* el *Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española*, que se convirtió en sede para los mejores Historiadores de las Ideas en Latinoamérica. Su función principal fue la de dirigir las tesis de sus más estimados alumnos; entre otros trabajos destacan *El positivismo en México* y *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, de Leopoldo Zea; *La introducción de la filosofía moderna en México*, de Bernabé Navarro; *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de Luis Villoro; *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, de Vera Yamuni, etc.

La nueva perspectiva desde la cual se empieza a investigar repercute en un nuevo camino de Historia de la Filosofía de América y, por tanto, abre nuevas posibilidades de hacer Filosofía en Latinoamérica, una filosofía oriunda de Hispanoamérica y hecha por hispanoamericanos, una filosofía contrapuesta a la filosofía eurocéntrica:

El programa de salvación de las circunstancias españolas, de la salvación de la circunstancia española, era un programa original y de fecundidad indefinida, de filosofía española, expresamente; potencial o virtualmente, hispanoamericana, en general: la filosofía de lo español, la filosofía española; la filosofía de lo hispanoamericano, la filosofía hispanoamericana⁵.

En un original análisis historiográfico del Pensamiento en España y la América Española según su pasado común, Gaos divide y analiza el pensamiento hispano-americano desde los comienzos de la colonización articulado en dos edades y acorde con un nuevo planteamiento de Filosofía de la Historia americana⁶:

- La Edad del pensamiento de la colonia: caracterizado por el Pensamiento de la Grandeza de España, Pensamiento Colonial en América y Pensamiento tradicionalista (después de la Independencia de las colonias españolas en América).

- La Edad del pensamiento de la independencia: integrado por el Pensamiento de la Decadencia de España y el Pensamiento de la Independencia en América. Pensamiento Americano por objeto y sujeto que posibilita una Nueva Filosofía de América y hecha por americanos.

⁵ José Gaos: "Pensamiento de lengua española", O. C. tomo VI, pág. 76.

⁶ José Gaos: "El Pensamiento Hispanoamericano", en O. C. tomo V, U. N. A. M., México, 1993. Especialmente pp. 25-52. Véase además la Introducción a la "Antología del Pensamiento en Lengua española en la Edad Contemporánea", en op. cit., pp. 63-103.

El Pensamiento español, según la tesis historiográfica de Gaos, forma una unidad con el realizado en la América española por su lengua y pasado comunes. Como unidad histórica de independencia cultural y política con respecto al Imperio, el Pensamiento realizado en España sostiene un paralelismo acentuado con el de la América española. Su principal característica es un inmanentismo político de estética tendencia al liberalismo y al antiimperialismo.

Un pensamiento *estético* y de ideología *pedagógica* y *política*, *eticista* de renovación de los pueblos hispano-americanos:

El pensamiento hispanoamericano contemporáneo profesa una ideología predominante: la típica ideología ochonovecentista, democrática, liberal, republicana, socialista, antiimperialista, pacifista, "beata" de la "cultura", progresista, optimista⁷.

Wilhelm Dilthey divide la historia de la Filosofía en periodos de sistematismo y a-sistematismo, (e incluso anti-sistematismo), en dos formas de filosofar: Filosofías metafísicas y "Pensamiento" o literatura de ideas. Siguiendo esta división de la Filosofía, Gaos reconoce el Pensamiento Hispanoamericano contemporáneo como pensamiento del segundo tipo: pensamiento a-sistemático, a-metafísico, a-teológico, a-metódico, pensamiento inmanentista o "filosofía de circunstancias", pensamiento "superador" de la metafísica y del sistema:

El pensamiento hispano-americano es filosofía; es así que sus obras no se parecen a las llamadas obras maestras de la filosofía; luego filosofía no es lo propio de estas obras. En conclusión y en general: los dictámenes acerca de la naturaleza y valor de los productos de la cultura se revelan posiciones históricas⁸.

Según la teoría de la filosofía que expone Gaos con respecto al Pensamiento hispanoamericano, concluye que: "*el tema expreso del pensamiento hispano-americano actual* ⁹ *es él mismo en su pasado, presente y futuro*", porque "*el pensamiento hispano-americano del pasado será lo que decida el del presente y futuro*".

Esto es así porque "el pensamiento hispano-americano se plantea a sí mismo el problema de su propia naturaleza y valor"¹⁰, es decir, de su propia conceptualización en relación al pensamiento occi-

⁷ Ibid., pág 79.

⁸ Ibid., pág 95.

⁹ No hay que olvidar que estas afirmaciones corresponden a escritos de 1942-1943.

¹⁰ Ibid., pp. 98-99.

dental. Existe, por tanto, "un afán de filosofía propia general al mundo hispánico". "Se tiene afán de una filosofía propia porque se conceptúa la filosofía de suma creación expresiva de toda cultura cabal y plena y se quiere que tal llegue a ser la cultura propia". Surgen de este modo el tema "América" en la literatura y filosofía hispanoamericanas del mismo modo como surgió el tema "España"¹¹.

Gaos ejemplifica la Filosofía hispanoamericana en el caso mexicano, puesto que era la Filosofía de México la filosofía hispanoamericana que más conocía. Es consciente asimismo que en la *Filosofía del mexicano* que se llevaba haciendo allá por los años cincuenta en México, a través del Grupo Hiperión singularmente, el afán de filosofía mexicana apuntaba a un motivo nacionalista y patriótico además del motivo expresamente filosófico. El afán de mexicanidad, sin embargo, no puede verse sino relativamente comparado en su significación universal; por comparación y diferenciación con las demás naciones: con el resto de Hispano-americanos, Latino-americanos, Americanos, Europeos y con el resto del orbe, en general. Por este camino vuelve Gaos a imponer su espíritu ético ante el problema nacionalista pidiendo un examen de conciencia con respecto al patriotismo de cada uno.

Reivindica de esta forma el mito vasconceliano de "la raza cósmica" en su concepción *culturalista* de la "patria", en su espíritu internacionalista, universalista y cosmopolita, o mejor aún, *humanista* —en tanto que presta la patria los más eminentes servicios a la Humanidad—.

Siguiendo esta concepción cosmopolita y humanista del patriotismo, Gaos está reivindicando asimismo una implícita concepción *hispano-americanista y de Hispanidad* que sigue dentro del orden de considerar el contexto hispano-americano como "asuntos de familia". Habla así de la "madre patria" o "hija patria", pero toma como punto de partida para estas relaciones familiares la absorción (la *Aufhebung* hegeliana), la asimilación de lo vivido por el hombre a lo largo de la historia.

La reconciliación con el pasado hispano-americano ha de asumir y superar la relación de mestizaje que impuso la historia; y los sentimientos de inferioridad y de dependencia de unos pueblos con respecto a otros que se generaron con este pasado también han de ser superados, tanto por parte española como por parte de la América española:

¹¹ José Gaos: "En torno a la filosofía mexicana", en O. C., tomo VIII, México, U. N. A. M., 1996. pp. 376-377.

España es el país hispanoamericano que queda por independizarse del común pasado imperial, en un proceso de desprendimiento...temporal e histórico de hermandad de pueblos nuevos respecto de las viejas colonias y metrópoli¹².

El proceso de superación del pasado ha de ser doble, entonces, tanto de asunción de la hispanización de los pueblos americanos, como de hispano-americanización del pueblo español:

La verdadera patria de quien sea no es tanto aquella de donde viene como de un pasado hecho, cuanto aquella adonde va como a un futuro que hacer: tal el sentido inmarcesible del trillado "hacer patria"... "En ser las americanas, patrias, más que de tradición -con tenerla-, de confección y perfección; más que de grandeza pasada -con tenerla-, de futuro grandioso, radica la rapidez y verdad de la americanización de los inmigrantes en ellas.

De esta manera José Gaos no se sintió "en ningún momento "expatriado" de España en México", sino que no pudo "dejar de sentirse en todo momento más bien "empatriado" de España *en* México"¹³.

La historiografía del pensamiento hispanoamericano cumpliría además una importantísima misión en la crisis actual de la filosofía, según la perspectiva gaosiana:

La salida de la crisis [de la modernidad] parece no poder encontrarse más que en la dirección de una nueva comunión de fe trascendente, en que la razón vuelva a ser el órgano al servicio de la comunión y su fe trascendente. Los países de lengua española parecen singularmente vocados por su antagonismo a la modernidad a cooperar creadoramente al advenimiento de la nueva comunión. Su antagonismo a la modernidad pudiera haber sido premonitorio, prenunciador. Su *seguir* la historia de Occidente en la edad contemporánea pudiera ser, más bien que *ir a la zaga*, *anticipación*: de ésta tienen sus gestas últimas [gestas como la Revolución mexicana y la Segunda República y la guerra civil españolas] mucho más aire que de nada. Órgano al servicio de la nueva comunión y su fe trascendente debiera ser ya el pensamiento de lengua española, está ya acaso siéndolo, al anunciar su advenimiento: las comuniones de fe trascendente, como el ser en que los hombres han figurado desde siempre lo trascendente por excelencia, no se buscan si no se han encontrado. En todo caso, en hacerse órgano tal parece tener el pensamiento de lengua española su actual, urgente, indeclinable misión hacia el futuro¹⁴.

¹² José Gaos: "En torno a la filosofía mexicana", en O. C., tomo VIII, México, U. N. A. M., 1996, PP. 389-392.

¹³ Ibid., pág. 390.

¹⁴ José Gaos: "El Pensamiento Hispanoamericano", ed. cit., pág. 50.

José Gaos afirma contundentemente que solamente desde esta superación del propio pasado pueden empezar a ver los hispanoamericanos la historia y el futuro con otros ojos, sin tener que atenerse a otro tipo de soterismos extraños.

Leopoldo Zea, "el mayor éxito" de la vida de Gaos como profesor¹⁵, corrobora esta perspectiva escribiendo en 1949: "el pasado no es algo que se elimine así, sin más. El pasado, si no es plenamente asimilado, se hace siempre presente"¹⁶.

Como americano Zea llega a la conciencia de que "nuestro pasado está siempre presente, sin decidirse a ser auténtico pasado"¹⁷.

La Filosofía de la Liberación Latinoamericana surge como un movimiento intelectual en los años setenta para ayudar al pueblo latinoamericano en su lucha de liberación por un reino de Justicia y Libertad en este mundo.

El proceso de emancipación mental del pueblo latinoamericano con respecto a su dependencia del eurocentrismo sigue en marcha, es un proceso inacabado. La filosofía de la liberación y la nueva teología del Tercer Mundo popuesta hasta ahora no hace sino confirmar el sentimiento de dependencia y de opresión del pueblo iberoamericano con respecto a los países desarrollados y capitalistas¹⁸, confirma así una teoría de la dependencia desde una periferia subdesarrollada y tercermundista¹⁹.

Leopoldo Zea es consciente de que por esta vía no se consigue más que negarle posibilidades al hombre latinoamericano que trata de liberarse en vano. Desde un discurso desde la marginación y la barbarie se anhela una libertad que no hace más que convertirse en instrumento de dominación, que vuelve a caer en el juego de la dialéctica *dominador/dominado*. Desde esta previa filosofía de la liberación se abre camino para dar al latinoamericano conciencia de su situación de dependencia y de la necesidad de ponerle fin²⁰.

¹⁵ José Gaos: "Confesiones profesionales", ed. cit., pp. 87-88.

¹⁶ Leopoldo Zea: "Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica", México, El Colegio de México, 1949, pág. 23.

¹⁷ Leopoldo Zea: "América como conciencia", México, Cuadernos Americanos, 1953, pág. 22.

¹⁸ Enrique Dussel: "Filosofía de la liberación", Ediciones de la Aurora, Buenos Aires, 1985, pp. 24-25.

¹⁹ Gustavo Gutiérrez: "La teoría de la dependencia", en *Teología de la Liberación: Perspectivas*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 118-125.

²⁰ Leopoldo Zea: "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en *La filosofía como compromiso de liberación*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1991, pp. 287-296.

Consecuentemente Zea advierte que "nuestra filosofía y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino su etapa final"²¹.

Muy clarivamente intuyó Joaquín Hernández Alvarado, allá por 1976 que:

La filosofía de la liberación está llegando a sus últimas posibilidades. Es difícil que logre más enfoques y perspectivas fecundas de las que ya ha dado y que fueron en años anteriores un verdadero renacimiento en el pensar latinoamericano. [...] La filosofía de la liberación culminará en la liberación de la filosofía. Y no habrá ciertamente más perspectivas posibles. [...] En todo caso, hay que tener muy en cuenta que la filosofía de la liberación no es la filosofía latinoamericana. Otra, distinta, se está quizá ya gestando²².

Ciertamente Leopoldo Zea cae en la cuenta del peligro de un soterismo de dominación impuesto a otros hombres:

Toda filosofía, hasta nuestros días, ha sido una filosofía de la liberación. Pero, ¿cómo es que esta misma filosofía puede, a su vez, transformarse en una *filosofía* de la dominación? Hasta ahora la liberación parece descansar en la dominación de otros hombres. Una especie de hombres se libera para imponer, a su vez, su dominación a otra especie de hombres, hasta que éstos toman conciencia y se liberan, pero para imponer nuevas subordinaciones²³.

Zea abre a partir de esta filosofía de la liberación previa nuevas posibilidades. Es ya consciente de que hay que acabar con todo sentimiento de dominación, y esta conciencia le hace seguir un camino crecientemente cosmopolita y humanista.

Aboga por un hombre que no tenga "ni la piel del dominador ni la piel del dominado", sino que sea reconocido simplemente como ser humano, como Hombre, "semejante en su diversidad, en su ser distinto".

Zea encarna de esta forma una nueva Filosofía Humanista, "expresión del hombre, del hombre con independencia de su situación y concreta forma de ser, esto es, abieta para todos los hombres, simplemente del hombre y para el hombre"²⁴.

Esta nueva filosofía que se adopta ya a finales de siglo XX está marcada, sin embargo, por la asunción y recuperación del *espíritu*

²¹ Ibid., pág. 293.

²² Joaquín Hernández Alvarado: "¿Filosofía de la liberación de la filosofía?", en Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 1976, III, p. 399.

²³ Leopoldo Zea: Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana, México, Joaquín Mortiz, 1974, pág. 42.

²⁴ Ibid., pág. 47.

humanista latinoamericano que ya reivindicara Gaos en 1953 a través del dechado mito de "la raza cósmica" vasconcelista²⁵.

Todo pensamiento de liberación comprometido y consecuente con nuestro tiempo ha de volver, entonces, sobre los pasos de la dignidad y los derechos humanos. Desde América Latina se potencia ahora un pensamiento cuyo centro es una nueva búsqueda:

Nueva búsqueda de universalidad que ya no es la de Fausto, excluyente, sino la del hombre que sabe que su trascendencia no está en la ambición devoradora, sino en la capacidad para reconocerse a sí mismo en otros hombres como sus semejantes. Conocerse en su múltiple e ineludible diversidad, que es propia de todos y cada uno de sus miembros²⁶.

Esta es, como venimos afirmando hasta ahora, la filosofía hispano-americana hacedera "a la altura de estos tiempos". Una filosofía auténtica, reflejo de Hispanoamérica y que abre las posibilidades de promoción a todas las culturas y hacia un futuro prometedor.

²⁵ José Gaos: "En torno a la filosofía mexicana", en ed. cit., pág 387.

²⁶ Leopoldo Zea: "Fin de siglo. ¿Centuria perdida?". México, F. C. E., 1996, pág 11.

EL EXILIO CULTURAL Y FILOSÓFICO ESPAÑOL EN CHILE PROPUESTAS DE INVESTIGACIÓN PARA UN DRAMA EJEMPLAR

Julio ORTEGA VILLALOBOS

El estudio que estoy llevando a cabo acerca del exilio cultural y filosófico español en Chile se enmarca dentro de un programa de investigación que realizo desde hace varios años y que tiene como objetivo fundamental los siguientes puntos:

En primer lugar, estudiar la producción filosófica de José María Ferrater Mora en Chile, que permanecerá en el país andino entre los años 1941 y 1947 y que, sin lugar a dudas, será una de las figuras más destacada en el exilio chileno. Durante su fructífera, pero casi desconocida estancia, escribirá 11 libros y más de 60 artículos y ensayos. Los más conocidos serán *España y Europa* (1942), la segunda edición del ya célebre y monumental *Diccionario de Filosofía* (1944), *Las formas de la vida catalana* (1944), *Unamuno: bosquejo de una filosofía* (1944), *Cuestiones españolas* (1945), *La ironía, la muerte y la admiración* (1946), y el más importante de todos: *El sentido de la muerte*, publicado el año 1947. Será una etapa fecunda que marcará la confirmación de la valía intelectual y la proyección de su pensamiento. El análisis filosófico de su obra nos permitirá advertir que a raíz de la guerra civil y del exilio su ideas y puntos de vista sufrirán gradualmente un cambio de intereses. Los temas universales darán paso a una filosofía con contenidos de carácter más antropológico y existencial. Si los primeros años se interesará por la historia y los temas universales, la idea de España y de Cataluña, así como la redefinición de lo iberoamericano, más adelante será el sentido de la existencia y el estudio de la muerte lo que más le atraerá. La producción filosófica que nos ofrece es reveladora. Por tal motivo algunos estudiosos de su pensamiento indicarán que será el punto de arranque de lo que posteriormente llamará el método integracionista.

La presencia de Ferrater Mora no pasará desapercibida en la vida cultural y filosófica chilena. Será profesor titular en filosofía en la

Universidad de Chile de Santiago, que era el centro de estudios más importante del país. Incluso colaborará en la restructuración de los planes de estudio a petición del propio rector Juan Gómez Millas. De la misma manera impartirá clases en la Universidad de Concepción, Universidad Técnica Federico Santa María y Universidad Católica. Por otro lado, tendrá el mérito de ser uno de los pioneros en introducir la lógica simbólica. Con anterioridad a él, sólo se conocía y estudiaba la lógica clásica o aristotélica. Impartirá cursos y conferencias en las principales instituciones culturales, como la Sociedad de Escritores de Chile, Centre Català de Santiago, Sociedad de Amigos del Arte, entre otras. Participará activamente en la *editorial Cruz del Sur*, fundada por Arturo Soria y algunos exiliados españoles, donde tendrá a su cargo las colecciones de filosofía y literatura *Razón de Vida* y *Tierra Firme*. Publicará en la mayoría de las revistas y periódicos del exilio, como *Germanor*, y en las más prestigiosas de Chile, donde podemos citar la revista *Atenea*, en la que también escribirán otros exiliados y pensadores españoles como María Zambrano, Augusto Pescador, Francisco Alvarez González, Eleazar Huerta y Francisco Soler. Pertenecerá y colaborará en diversas instituciones, entre las que se deberán mencionar de un modo especial el *Centre Català*, el *Instituto Chileno-Catalán de Cultura*, la *Agrupació Patriòtica Catalana* y la *Lliga dels Cavallers Sapients*.

La producción filosófica de Ferrater Mora, como las diversas actividades que realizó durante su permanencia en Chile, considerada interesante pero casi desconocida para la gran mayoría, han propiciado que mi tesis doctoral se ocupe de dicho tema.

En segundo lugar, he considerado importante estudiar la presencia de los exiliados catalanes en Chile, ya que su aporte será especialmente meritorio al ser la colonia más numerosa y destacada. El drama y las dolorosas consecuencias de la guerra civil española favorecerá un flujo de escritores, pensadores, artistas, profesores, periodistas, ingenieros, abogados y otros profesionales, que potenciarán sensiblemente dicha comunidad en el país andino. Lo que implicará un significativo incremento de las actividades culturales. Los representantes más importantes y conocidos, además de José Ferrater Mora, fueron *Joan Oliver* (poeta y comediante, realizará una gran labor por la causa catalana. Escribirá varios libros, ensayos, artículos y obras de teatro donde en alguna de ellas se revelará en forma simbólica y descarnada la derrota de la guerra civil y la melancolía del exilio), *Xavier Benguerel* (escritor y ensayista, desempeñará diversos cargos y actividades dentro de la comunidad catalana. Su obra literaria estará fuertemente inspirada en la guerra civil y el exilio), *Francesc Trabal* (periodista y escritor, fundará una gaceta radio-

fónica de carácter literario que se constituirá en el órgano de enlace entre la cultura catalana y la chilena), *Domènec Guansé* (escritor e historiador, será uno de los más entusiasta y destacado promotor de las actividades culturales catalanas, especialmente en el Centre Català y en la revista *Germanor*, que dirigirá con acierto. Publicará un número importante de libros, novelas y piezas teatrales. También una conmovedora crónica que se llamará *Ruta de América*, en 1944, que es un poema en prosa donde se refiere a la tragedia del exilio), *Cèsar August Jordana* (escritor y periodista, aunque en realidad era ingeniero, pero abandonó la carrera para dedicarse a las letras y las humanidades. Una parte de su producción literaria estudiará en profundidad el mundo del exiliado), *Josep M. Casassas* (licenciado en letras y derecho, doctor en historia. Será profesor de Historia del Arte en la Universidad Católica de Chile y después en la Universidad del Norte, en Antofagasta. Realizará una meritoria labor investigadora acerca de la geografía y demografía del norte chileno), *Mateu Abelló* (ingeniero, catedrático de arquitectura naval y de maquinaria técnica. Dirigirá una cátedra sobre ingeniería naval en la Universidad de Chile y participará en diversas tareas culturales del Centre Català), *Montserrat Abelló* (poetisa y traductora. Ayudará y trabajará incansablemente por la causa catalana a través de las diferentes actividades que llevaba a cabo el Centre Català y dicha comunidad), *Josep Amich* (dramaturgo y periodista, estará a cargo de algunas emisiones radiofónicas donde se informará acerca de la guerra civil, el exilio y las reivindicaciones catalanas), *Enric Arigas* (músico y pintor, colaborará con la Orquesta Sinfónica de Magallanes y compondrá canciones y piezas musicales que tendrán un marcado acento catalán), *Antoni Blàvia* (profesor de economía y en relaciones internacionales, trabajará en la Universidad de Chile y, entre otras ocupaciones, será director de unos programas de radio donde se resaltarán los valores e ideales catalanes), *Roser Bru* (pintora y grabadora, participará en las actividades culturales del Centre Català y colaborará con la obra gráfica de algunos escritores chilenos, como Pablo Neruda en *Diez odas para diez grabados* el año 1965), Modest Parera (escritor y articulista, a través de alguno de sus libros y ensayos escribirá acerca del drama del exilio y de la guerra civil española), *Diana Pey* (pianista y profesora de música, ayudará en las actividades artísticas que organizará el Centre Català y la colectividad catalana chilena), *Salvador Sarrà* (político y escritor, será uno de los puntales del exilio catalán en Chile, desarrollando una intensa actividad cultural y política. Escribirá algunos libros y ensayos donde defenderá los ideales democráticos y la causa catalana), *Josep M. Xicota* (periodista y licenciado en derecho, destacará dentro del mundo de la radio y los medios de publicidad,

desde donde impulsará y difundirá campañas de solidaridad en ayuda del exilio y el conocimiento de Cataluña), *Alexandre Tarragó* (pedagogo y astrónomo, tiene algunas publicaciones entre las que destacará *Exploremos el cielo*, escrita el año 1941, pero también será un gran estudioso de la lengua catalana, la historia y la filosofía. Su hermano Claudi, se convertirá en un afamado escultor, obteniendo diversos premios y realizando una importante cantidad de obras escultóricas y pictóricas), y *Germà Rodríguez* (arquitecto, construirá y diseñará con un peculiar estilo numerosos edificios y monumentos artísticos. Entre ellos la residencia del poeta Pablo Neruda en Isla Negra, en la actualidad convertida en casa museo).

Las actividades culturales que llevarán a cabo serán de gran provecho para el país que los acogerá y para la propia colectividad. A través del Centre Català y l'Agrupació Patriòtica, preferentemente, se potenciará la presencia y la obra de los catalanes en Chile. La revista *Germanor*, que había sido fundada el año 1912, se convertirá en la publicación más importante gracias al decisivo impulso que prestarán los exiliados. Además darán vida a un número considerable de boletines y revistas, entre las que destacarán *Senyera*, *L'Emigrant*, *Catalunya*, *Clar i Català*, *el Butlletí Informatiu del Centre Català*, *Front*, *Butlletí Informatiu de l'Agrupació Patriòtica Catalana*, *Informació Catalana*, *Noticiari Català*, *Retorn*, *Informatiu*, *Democràcia*, *Vencerem* y *Montaña*.

La editorial *El Pi de les Tres Branques*, será un órgano de difusión genuinamente catalán que, dirigido por Joan Oliver y Xavier Benguerel, permitirá la divulgación de la cultura catalana en Chile y la posibilidad de que algunos de sus miembros más cualificados tengan la oportunidad de dar a conocer su obra y pensamiento. Fue fundada el año 1947. Publicarán un número importante de libros y opúsculos. También emitirán programas radiofónicos, como *La Hora Catalana*, que dirigirá Joan Gratacos, y otros como *Per Catalunya* y *Catalunya al servicio de la democracia*. Asimismo, es interesante resaltar que la mayoría de los exiliados catalanes vinculados al ámbito cultural publicarán libros y artículos en las editoriales, revistas y periódicos más acreditado e influyentes de Chile, y que algunos de ellos accederán a la docencia en las principales universidades y centros de estudio superiores. Entre otros se pueden nombrar a José Ferrater Mora, Josep M. Casassas, Mateu Abelló, Antoni Blàvia y Alexandre Tarragó.

Una muestra inequívoca de la influencia de los catalanes en Chile, o mejor dicho de la colectividad, estará determinado por el hecho de que desde el año 1942 los escritores catalanes serán acogidos por los intelectuales chilenos en su *PEN Club*, lo que permitirá la creación de una sección (catalana) autónoma y, posteriormente, una ins-

titución conjunta que se llamará *Instituto Chileno-Catalán de Cultura*, que será fundado el 20 de agosto de 1945. La presidencia de honor recaerá en la conocida actriz Margarita Xirgú.

En el ámbito político, fundaron y tuvieron representación los principales movimientos y partidos que existían en Cataluña, como por ejemplo, *Esquerra Republicana de Catalunya*, *Partit Socialista Català*, *Front Nacional*, *P.S.U. de Catalunya*, *Front Nacional Català*, etc. Del mismo modo, crearon una serie de agrupaciones político-sociales encaminadas a prestar ayuda a los más desfavorecidos por el drama de la guerra y el exilio. Se fundarán, entre otras, el *Comitè de Ayuda a Catalunya*, *Comitè Patriòtic Català*, *Auxilis Mutuels*, *Mutual Catalana* y la *Liga de Acció Catalana*.

La unidad de intereses llevada a cabo por los exiliados catalanes en Chile no significará, sin embargo, mantener ideas y puntos de vista afines o comunes. Sus reflexiones relativas al pasado, presente y futuro de Cataluña estarán marcadas en buena medida por la propia biografía de los protagonistas. Para la gran mayoría la guerra civil y el exilio marcarán una ruptura, o en el mejor de los casos una redefinición, de lo que hubiera sido la historia de Cataluña y de España. El ejemplo más revelador lo podemos encontrar en el libro que escribirá Xavier Benguerel, *Memòria d'un exili: Xile 1940 - 1952*, o en el de Joan Oliver y Josep Ferrater Mora, que se titulará *Joc de cartes, 1948 - 1984*, que recogerá la correspondencia entre ambos.

En tercer lugar, me interesa estudiar el exilio español en Chile, ya que además de la producción filosófica de Ferrater Mora y el aporte cultural que llevara a cabo la colonia catalana, merecen destacarse otros nombres, instituciones y colectividades. Los más conocidos fueron *Arturo Serrano Plaja* (escritor, reflexionará sobre América y la idea que existe en este continente con respecto a España. Escribirá un libro el año 1942 que titulará *Del cielo y el escombro*, que cuenta la tragedia de la guerra), *Antonio Aparicio* (periodista, publicará varios artículos y libros donde resaltará positivamente la conquista española en América. Publicará *Cuando Europa moría o doce años de terror nazi*, en 1946, donde se referirá con crudeza al drama de los totalitarismos y fascismos, la guerra y el exilio), *Leopoldo Castedo* (historiador y crítico de arte, argumentará en sus libros que iberoamérica no es sólo fruto del empuje español, sino del choque y encuentro de la cultura peninsular y autóctonas, así como de las influencias europea de origen no español y africanas), *Pablo de la Fuente* (escritor y novelista. Escribirá varios libros. En cada uno de ellos se reflejará descarnadamente la guerra civil, la derrota y la resistencia al régimen de Franco y la huella del exilio. Los más importantes serán *Sobre tierra prestada*, publicado en 1944, y *Este tiempo*

amargo, del año 1953), *Vicente Salas Viu* (escritor, compositor y crítico musical). Mediante su obra literaria y musical descubrirá aspectos de la cultura chilena desconocidos o que no habían sido suficientemente estudiados. También se referirá a la tragedia de la guerra al escribir *Las primeras jornadas y otras narraciones de la guerra española*, en 1939 y reimpresa en Chile un año después), *Antonio Rodríguez Romera* (dibujante y crítico de arte, realizará una labor similar a Salas Viu, aunque en el campo de las artes plásticas y de la pintura), *Eleazar Huerta* (doctor en derecho y profesor de literatura. No hizo una reflexión sistemática sobre América ni sobre Chile, aunque se puede percibir el desgarró de su exilio, que le llevará a estudiar y fomentar lo que unía a España y su país de adopción: el idioma y la literatura. En su poesía se reflejará principalmente la huella del exilio. La que había escrito en España, formal y con rasgos modernistas, evidenciaba una cierta alegría y esperanza que luego desaparecerá, para dar paso a una poesía sobre la soledad y el silencio), *Mauricio Amster* (tipógrafo. Ayudará incansablemente a la causa republicana. Dirigirá la revista chilena *Babel*, donde además fue grafista, escritor y traductor), y *José Ricardo Morales* (historiador de arte y dramaturgo. En su libro *Poetas en el destierro*, publicado el año 1943, que es una analogía de poetas españoles exiliados, se advertirá una visión del nuevo continente. Un continente hospitalario, pero ajeno).

Entre los intelectuales españoles llegados a Chile a raíz de la guerra civil y vinculados a la filosofía, se deben mencionar a *José Medina Echavarría*, *Francisco Alvarez González* y, de un modo muy especial, como señalé anteriormente, a *José Ferrater Mora*. Más tarde se establecerán *Augusto Pescador*, *Francisco Soler* y *Castor Narvarte*.

Augusto Pescador, que llegó a Chile el año 1955, se dedicará a la enseñanza en las principales universidades del país, entre ellas la Universidad Austral de Valdivia, donde será contratado para explicar Introducción a la Filosofía y Filosofía de las ciencias. Ocupará también los cargos de asesor técnico y director del Departamento de Extensión Cultural. El año 1962 se trasladará a Santiago, para impartir clases en la Universidad Técnica del Estado, en el Instituto Pedagógico y en el Instituto de Ingeniería. Ganará, mediante concurso de méritos, las cátedras de Lógica y Filosofía contemporánea. Posteriormente, en 1965, será contratado por la Universidad de Concepción, al crearse el Instituto Central de Filosofía. Impartirá Ética y luego Metafísica, donde desarrollará un gran labor docente e investigadora. Durante su estancia trabajará en temas relativos a la inteligencia, teoría del conocimiento y, en especial, la filosofía analítica y del lenguaje. Las aportaciones que hará en el campo de la lógica y de la epistemología serán decisivas para un mejor conocimiento de dichas

disciplinas. Publicará varios libros y artículos, los más conocidos serán *Ontología* (1966), *La importancia de lo inútil en el mundo de la técnica* (1974) y *Las cuatro figuras de Galeno* (1982). Colaborará con las más prestigiosas revistas de filosofía que existían en Chile e iberoamérica y publicará asiduamente en el periódico *El Sur* de Concepción. Por sus méritos académicos le concederán el premio municipal de Ciencias de Concepción de 1983.

Francisco Alvarez, estudió derecho y filosofía, se trasladará a Chile el año 1965. Impartirá clases en la Universidad de Concepción, aunque dictó algunos cursos y conferencias en otras universidades y centros de estudios. La filosofía que cultivará durante estos años tendrá un marcado acento historicista. Serán los temas universales y la filosofía de la historia lo que en buena parte definirán sus intereses y contenidos. Argumentará, por ejemplo, que el mundo, la realidad y el conocimiento sólo son factibles de conocer a través de la historia y del propio saber. Para él, la filosofía está determinada por la cultura y, por tanto, el conocimiento histórico de ella nos permitirá alcanzar y comprender de un mejor modo la verdadera función de la filosofía.

José Medina Echavarría, filósofo del derecho, será profesor en la Universidad de Chile entre los años 1952 y 1963. Entre sus obras se deben mencionar *Responsabilidad de la inteligencia*, publicada el año 1943. Desde un punto de vista filosófico intentará ocuparse de los problemas sociales, políticos y humanos bajo una dimensión histórica y sociológica. Afirmará, por ejemplo, que las diversas interpretaciones y evolución que han tenido los términos razón, inteligencia y desarrollo son claves para comprender el verdadero papel que debe desempeñar la justicia y el hombre en la sociedad.

Francisco Soler, que había estudiado filosofía en las universidades de Granada y de Madrid, vinculado al Instituto de Humanidades fundado por José Ortega y Gasset y a la llamada Escuela de Madrid, se instalará en Santiago de Chile a principio de los años sesenta. Impartirá clases y realizará su actividad investigadora preferentemente en la Universidad de Chile, donde dejará una vigorosa impronta, y en el Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad de Valparaíso. Durante la estancia en el país andino publicará el libro *Hacia Ortega I. El mito del origen del hombre*, el año 1965, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, publicado póstumamente en 1983, y un número considerable de traducciones de escritos de Heidegger y de sus discípulos. También se interesará por otros autores y corrientes filosóficas, pero salta a la vista que su labor investigadora y productiva la orientará en especial al conocimiento de la obra de Martín Heidegger y José Ortega y Gasset.

El aporte más importante de los exiliados españoles fue la creación de la editorial la *Cruz del Sur*, fundada el año 1942. En ella participaron un número importante de intelectuales españoles y chilenos. Desde una misma perspectiva histórica y cultural marcada por el desgarró de la guerra civil y del exilio, estudian y potencian los temas que afectan a España, América y a sus propios intereses culturales. Si la comparamos a otras empresas editoriales llevadas a cabo por los exiliados españoles en tierras americanas, se diferenciará por la visión humanista que irradiaba. Su director era Arturo Soria y estaba estructurada en doce colecciones.

Entre los periódicos más importantes que fundaron, se pueden nombrar *España Contemporánea*, *España Republicana*, *España Nueva*, *España*, *República Popular*, *España Libre*, y *Euzcadi*.

La *Casa Regional Valenciana*, fundada el año 1950, gracias al empuje de algunos exiliados valencianos recién llegados, desarrollará una meritoria y fecunda labor de ayuda y compromiso con la causa republicana. Publicarán una revista que se llamará *El noticiero valenciano*. Uno de los representantes más destacados y fundador de la colectividad será el abogado Ovidio Oltra, que entre otras ocupaciones se encargará del tema de las nacionalizaciones y permisos de estancia.

La comunidad vasca tendrá dos sitios de acogida para los exiliados llegados de España: el *Centro Vasco* de Santiago y el *Centro Vasco* de Valparaíso. Ambos fueron fundados en la década de los años cuarenta. Las actividades que realizarán se centrarán principalmente en solidarizarse con las reivindicaciones de su pueblo y difundir sus valores y cultura, colaborar en la instalación de los exiliados y fomentar lazos de unión con el estado chileno. Publicaron una revista *Batasuna* y un periódico *Euzcadi*, que se constituirán en los órganos de expresión de la colectividad y que llevarán a cabo una importante actividad cultural y política antifranquista. Entre los nombres más destacados que participaron activamente en la colectividad, además del filósofo Castor Narvarte, se pueden mencionar a Pere d'Aretxabaleta, delegado del gobierno de Euzcadi, y Genaro Elorriaga, representante del partido Nacionalista de Euzcadi. Es importante señalar que la comunidad vasca será una de las más importantes e influyentes dentro de las diversas colonias que existían. Históricamente es una de las más representativas y con estrechos vínculos sociales, políticos y culturales con Chile. No en vano muchos presidentes y personajes claves de Chile han sido de ascendencia vasca.

VIGENCIA DE UN TEMOR
TRAS *EL PORVENIR DE LA FILOSOFÍA*
DE EDUARDO NICOL

Antoni MORA

Cada vez que tengo que hablar de la filosofía de Eduardo Nicol, y hace ya unos cuantos años que lo vengo haciendo, me asalta una misma inquietud: ¿cómo es posible que uno de los pocos filósofos realmente importantes y creativos en lengua castellana de la segunda mitad del siglo XX sea poco menos que un desconocido en el ámbito de la filosofía española (ínfimamente estudiado y raramente citado por sus colegas)? Una explicación muy parcial dice que la penuria se paga con penuria, y al ambiente casi afilosófico de los años del franquismo poco eco podía encontrar una filosofía tan personal—tan rigurosa y sistemática, tan exigente— como la de Nicol (además del hecho de tratarse de un exiliado republicano). Pero ¿qué pasó después del franquismo? Quizás ya era demasiado tarde, quizás las cosas no hayan llegado a cambiar tanto—en el terreno de la filosofía.

*No sé si las cosas van a cambiar. No sé, siquiera, si pueden cambiar. En cualquier caso, hay indicios que permiten pensar que sí. De entrada está la difusión de los libros de Nicol. Los publicados por el Fondo de Cultura Económica (que constituyen el grueso de su obra) no dejan de reeditarse (este año se han publicado las reediciones de *Los principios de la ciencia* y de *La reforma de la filosofía*), *El Consejo Nacional para la Cultura y las Artes* acaba de reeditar *La vocación humana*, el libro de ensayos de Nicol que desde hace muchos años era imposible de encontrar (su primera edición es de *El Colegio de México*, 1953), y el propio FCE tiene previsto incorporar en su catálogo el próximo año otro libro inencontrable desde hace años: *El problema de la filosofía hispánica* (primera edición de 1961, editorial Tecnos). También existe el interesante proyecto, por iniciativa de Teresa Rodríguez de Lecea, de reunir por primera vez en un libro los artículos que Nicol publicó en la prensa diaria.*

Por otro lado, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México ha convocado la primera edición de un "PREMIO EDUARDO NICOL DE ENSAYO O TESIS DE FILOSOFÍA" que será fallado este mismo mes de noviembre, coincidiendo con el "SIMPOSIO METAFÍSICA Y HUMANISMO. A CUARENTA AÑOS DE LA METAFÍSICA DE LA EXPRESIÓN DE EDUARDO NICOL", organizado por esa misma Facultad (en concreto, los próximos días 27 y 28).

Pero incluso en España algo se mueve: a principios de año, la revista Anthròpos publicará (en coedición con la UNAM) un monográfico sobre la filosofía de Nicol, con colaboraciones mexicanas y españolas, además de una completa bibliografía.

*Presento a continuación un avance del trabajo que presentaré en el citado simposio a celebrar en México. Se trata del texto que estoy preparando para esa ocasión, de manera que tiene un cierto carácter de esbozo respecto a lo que voy a presentar ahí. Me propongo un ensayo para retomar (más que para interpretar) el libro *El porvenir* de la filosofía desde el presente, encarándolo con otras tendencias filosóficas a las que me he ido acercando últimamente. El resultado quiere apuntar hacia un diálogo, un camino, un paso de cierto humanismo (explícitamente el nicoliano, pero también el de la tradición a la que pertenece) a cierto no-humanismo (más que antihumanismo, como se le llama a veces) contemporáneo, enfrentados ambos a lo que Georges Bataille llamó "esa catástrofe desmesurada bajo cuya amenaza vivimos".*

I

¿Qué fue del "porvenir de la filosofía"? ¿Cuándo llega, cuándo se consume lo que en algún momento del pasado se vaticinó para el porvenir? ¿Podría llegar el porvenir sin que nos diésemos cuenta? ¿Podría incluso llegar a darse el caso de que el porvenir quedara ya atrás? Si el porvenir es una palabra empeñada desde el pasado que apunta a nuestro presente —o si atraviesa nuestro presente porque constatamos que sigue manteniéndose como tal porvenir—, alguien deberá dar cuenta de esa palabra que nos llega desde ese pasado, sea un ideal, sea un temor. A menos que se tratara de una quimera —que ni eso nos parece descartable a veces—, esto que estaba por venir nos tiene que alcanzar en algún momento y de alguna manera.

No hay criterio cronológico que nos ayude a hacer semejante cálculo. Digamos, constatemos que *El porvenir es largo*, como escribió Louis Althusser al final de su vida, cansado, abrumado por la desgracia, pero con una extrema lucidez arrancada de la más absoluta desesperanza. Quizás no cabría pretender haber llegado al porvenir más

que con desesperanza, o simplemente sin esperanza o, al menos, ya sin espera alguna. Porque, desgracia personal aparte, es evidente que Althusser tuvo el raro privilegio, en el libro terrible que lleva este título –*El porvenir es largo*–, de hablar desde el otro lado del porvenir, habiendo cruzado la raya, encontrándose en aquel lado desde donde ya no cabe hacer proyectos, sino donde éstos se ven consumados –y consumidos– en un presente estático. La eternidad por fin alcanzada. Su presente, se replicará. Pero ¿de verdad que sólo el suyo? ¹

Sobre el porvenir de la filosofía. No sabemos qué está más en juego en ese preguntar, si la filosofía o el porvenir mismo. Y ésta es la cuestión: ambos, porvenir y filosofía, disolviéndose en una misma duda. Pero no sólo la filosofía. Eso que solemos reconocer como modernidad está lleno de vaticinios de todo tipo de muerte. Me sirvo de la autoridad de un filósofo muy avezado en ello para hacer un recuento, no necesariamente exhaustivo, de sentencias de muerte:

El final de la historia, el final de la filosofía, el final de la lucha de clases, la muerte de Dios, el final de las religiones, el final del cristianismo y de la moral, el final del sujeto, el final del hombre, el final de Occidente, el final de Edipo, de la tierra, de la literatura, de la pintura, del mismo arte, del psicoanálisis, de la universidad, del falocentrismo y del falogocentrismo. En fin, y por terminar, el final del final².

En algún momento alguien sentenció que “empieza el fin”, y desde entonces andamos en esta trama de vaticinios, amenazas, ilusiones, temores y promesas. Sentenciado el fin sólo resta su contestación o su ejecución. Pocas cosas parecen más ineludibles. Incluso cuando se trata de ideologemas tan evidentes, tan toscos, tan interesados como el que desde hace unos años circula sobre “el final de la

¹ Sea cual sea la posición que uno tome en general ante la obra de Althusser, me resulta evidente que el libro *El porvenir es largo* (1992) levanta acta de algo a la vez personal y político, contra su propio autor y contra su tiempo, dentro de un ambiguo límite –en cualquier caso franqueado– entre la cordura y la locura, entre una época terminada y otra espantosa, *acaso* ya empezada. Aunque expresamente no las asuma, les son aplicables las palabras de Rousseau: “Concibo una empresa que nunca tuvo ejemplo”, p. 45 de la traducción de Marta Pessarrodona, Barcelona, Destino, 1992. Rara condición, la de ser a la vez ejemplo y excepción.

² Parafraseo a Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, París, Galilée, 1983, pp. 59-60. La referencia a este libro, y a todo el Derrida reciente –más o menos a partir de este libro– vale para el resto de mi intervención, en la que no dejo de mantener un diálogo –y por tanto también una discusión– implícito con él.

historia", queda bien claro que cuando el principio del fin está en el horizonte pocas otras cosas pueden urgir más.

El principio del fin nos convierte a todos en el "último hombre", pero acaso no exactamente de la misma manera como lo entendió Nietzsche. Puede, incluso, que de una manera opuesta³.

II

¿Qué porvenir de la filosofía? Abro el libro *El porvenir de la filosofía*, de Eduardo Nicol, y lo empiezo a leer por el principio:

PREFACIO DEL TEMOR.

LA FILOSOFÍA está en peligro. Por los rasgos que presenta, y por su procedencia, este peligro no se ha de confundir con una crisis interna (...). Ahora hemos de filosofar como si cada día fuese el último. Ha ocurrido algo nuevo, sin precedentes, que nos pone en una situación vital tan decisiva como la de los presocráticos. La presunción del fin hace que el fin y el principio se reúnan en nuestra mente, como si pudiéramos yuviésemos que presenciar simultáneamente los dos crepúsculos (...). Eso tan insólito que está ocurriendo es algo difuso y ambiguo. Lo que vendrá después no podemos vaticinarlo. Pero la fuerza de los síntomas actuales de peligro ha bastado para que tomase ya forma de concepto el vago temor de un fin de la filosofía. La sola posibilidad del fin altera el sentido de la historia del pensamiento filosófico, más aún, el sentido de toda la historia⁴.

No voy a leer todo el libro, claro. Propongo estas palabras como referencia y como marco para mi intervención. Aquí y ahora lo que me interesa es tener el libro encima de la mesa, ante nosotros, entre nosotros: éste libro, *El porvenir de la filosofía*, publicado en México, en 1972, escrito por Eduardo Nicol, nacido en Barcelona, en 1907, fallecido en México, en 1990, filósofo autor de una considerable obra escrita, etc., etc. Nada que no sepamos, o que no podamos conocer. Nada que, como decían los profetas, no esté escrito (aunque habría que añadir: ¿quién ha leído entre nosotros, en España, este libro, *El porvenir de la filosofía*, desde su ya relativamente lejana primera edición?).

³ Aludo variadamente a la obra de Maurice Blanchot, de *La sentencia de muerte* (1948) y *La locura del día* (1949 y 1973 —de ahí cito la expresión "la fin commence") a *El último hombre* (1957), además de sus textos específicos sobre el final de la filosofía: "Lentos funerales" (1959 y 1971) y "Nuestra compañera clandestina" (1980). No es por exhibición erudita que indico las fechas, sino para recalcar un paralelismo implícito (y acaso inoportuno, por no decir que imposible): Blanchot nació en 1907, como Eduardo Nicol.

⁴ *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, pp. 7-9.

Este libro aquí, ante nosotros, no para entrar propiamente en él y comentar sus tesis, ni para analizar su armazón, ni para ensayar una interpretación (aunque el hecho de interpretar es inevitable tan pronto nos referimos a algo). Me interesa precisar bien claramente esta exterioridad con la que propongo situarnos respecto al libro, ante él y a partir de él. Porque lo que pretendo es atisbar su vigencia, qué tipo de relación personal y colectiva se puede sostener veinticinco años después, y tras estos años, ver qué ocurre, a fin de cuentas, más que con el libro, con nosotros respecto a él. En la medida que sea, dadas por asumidas (y no digamos que conocidas) sus tesis entre nosotros, lo que querría saber hacer es ir más allá de Nicol, desde Nicol, para describir su persistencia y continuidad, su impacto en nosotros, incluso lo que nos puede acarrear en forma de responsabilidad, de tener que dar cuenta de ello, acaso también como contestación. Un libro como éste no puede dejar de ser contestado —y dejo dicho ya que habrá que precisar luego esta reiterada apelación a un “nosotros” que parece que pronuncio tan fácilmente, pero que en verdad me chirría en cada ocasión.

Los tres breves pasajes que he leído del prefacio nos pueden servir para recordar algunos aspectos de este libro tan contundente, tan singular, tan devastador —para mí, tan imprescindible— en tantos aspectos. *En un primer lugar* destaco su tono, su gravedad: ahí (y ya sólo en estos pasajes que he citado del prefacio) se repiten las palabras “temor” y “peligro”, y es insistente la alusión a lo terminal (crepuscular se dice), la insistencia en el fin, en lo último. Se trata de un tono de advertencia, a menudo acuciante, de desvelamiento de una amenaza que se cierne implacablemente sobre nosotros. *En segundo lugar*, está el carácter epocal: el final que se presiente lo es de un largo período de tiempo histórico, determinable con bastante exactitud, quedando señalado que en la posible interrupción se detecta “algo nuevo” y “sin precedentes”. *Y en tercer lugar*, al lado de lo preciso de la gravedad y de lo concreto del sentido de época, está la imprecisión y la inconcreción de la situación misma y de sus contenidos, que nos son descritos —y algo menos que descritos, mejor diremos que presentidos y en cualquier caso, de nuevo temidos— como “difusos” y “ambiguos”. En fin, un temor, una frontera que delimita un antes y un después y una vaguedad de las fuerzas que se desatan.

Este libro, con el temor instalado en la misma indefinición de lo temido, tiene un algo —un mucho— de implacable. De casi definitivo. En este “casi” descansa la mayor zozobra, pero también lo que pueda restar de esperanza. Porque es a través de este “casi” desde donde *todavía* hablamos de estas cosas.

¿Es éste un temor manifestado en solitario y de una forma espontánea y aislada? Sabemos sobradamente que no.

III

El porvenir de la filosofía fue el título de una conferencia que Franz Brentano pronunció en 1892. Ahí se constataba que el temor por ese porvenir ya venía de lejos, pero las conclusiones de entonces fueron muy otras. Incluso lo fueron en relación a otras conferencias pronunciadas años antes por el mismo filósofo, como la de 1876, con el significativo título de "Las razones del desaliento en la filosofía", que Brentano concluía expresando la convicción de que el retraimiento de la filosofía ya no era tan extremo como lo había venido siendo hasta el momento, y que ya no cabía esperar otra cosa que un nuevo auge. En la otra conferencia, pronunciada dieciséis años más tarde, "El porvenir de la filosofía", era mucho más esperanzado y esperanzador: "la decrepitud y agotamiento de la filosofía es una opinión desde hace mucho tiempo defendida y a la que ya nos hemos sobrepuesto"⁵. Brentano veía con toda seguridad que la filosofía era y seguiría siendo "lo más vivo en las supremas cuestiones de nuestra ciencia" (p.57).

Evidentemente, en esas fechas próximas al término del siglo pasado, el final de la filosofía se planteaba de muchas otras formas. El positivismo había sido uno de sus esforzados enterradores que tendría sus prolongaciones en filosofías pretendidamente cercanas (a veces serviles) a las ciencias particulares en el siglo siguiente que seguimos denominando *nuestro siglo*. También por aquellas fechas de las conferencias de Brentano se había conceptualizado de una forma mucho más seria el final de la filosofía —como cumplimiento deseable, para algunos ya acontecido— a partir de Hegel y de los hegelianos, con sus prolongaciones en Marx y los marxistas —prolongaciones, en este caso, que más allá de lo que vería y viviría el propio Brentano llegarían hasta casi nuestros días.

Y todavía otra manera de entender el final de la filosofía se fraguó en esos mismos años de las conferencias de Brentano. Él pudo conocer algunas de sus primeras formulaciones, que nos llegan hasta hoy con plena y renovada fuerza. Me refiero al final de la filosofía como deseada y liberadora superación de la metafísica: Nietzsche y los nietzscheanos y su prolongación (según cómo desviación) en Heidegger.

Es muy notoria la especificidad de Brentano ante estas tres grandes posiciones sobre el final de la filosofía: la de la *liquidación* cientificista del positivismo y después de la analítica, la del *cumplimiento* de los hegelianismos y los marxismos y la *liberadora y superadora* de los nietzscheanismos y Heidegger.

⁵ Cito por la versión de Xabier Zubiri: F. Brentano, *El porvenir de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1936, p. 36.

Importa remarcar la diferencia entre la actitud de Brentano ante las otras –en sí mismas distintas, incluso antagónicas– por dos cosas, ambas directamente relacionadas con Nicol. La primera, por el carácter eminentemente negativo con el que valoraba la perspectiva de ese final. La segunda, por una cuestión que podemos llamar genealógica. A Brentano se le puede –y suele– incluir en los inicios –de hecho prolegómenos– de la fenomenología, sin entrar de lleno en ella, de la misma forma que a Nicol se le puede considerar como un filósofo vinculado en buena parte –pero no completamente– a la fenomenología en sus postrimerías. Así, con la preocupación por el porvenir de la filosofía, se puede ver una importante continuidad. Hay ahí un ciclo, una tensión, una línea de correspondencias de la que se pueden precisar sus pasos: el camino que va de las conferencias de Brentano, en el último cuarto del siglo XIX, a los últimos escritos de Husserl en torno a *La crisis de las ciencias europeas*, en la década de los años treinta, y de éstos al libro de Nicol. Siempre desde la aprensión, pero con un muy determinable escalonado de pasos. Los pasos del esperanzado Brentano al llamado testamento de Husserl y de éste, unos pasos más, al explícito temor nicoliano. Lo que nos queda a nosotros (*¿quién, nosotros?*) es una herencia, que es un temor, y un paso más allá, tras y con Nicol.

IV

De Brentano a Husserl, de Husserl a Nicol. Vuelvo a empezar: *¿Qué pasa con el porvenir de la filosofía?* He aludido a las conferencias de Brentano, a los textos de Husserl, y sólo he hablado “del libro de Nicol”. Recordemos que el legado de Nicol sobre este asunto no se agota ahí. De hecho, ni siquiera empezó con el libro. No voy a hacer un seguimiento muy minucioso de la génesis y conformación del concepto de “porvenir de la filosofía” en Nicol, pero no quiero dejar de proponer algún apunte, pues creo que conviene dejar bien trabado este concepto en el conjunto de su filosofía. Me permitiréis que empiece por referirme a mi propia experiencia lectora. En mi primer estudio de los libros de Nicol en su conjunto –en los años en los que lo descubrí–, pensé que *El porvenir de la filosofía* suponía un quiebro, una divisoria en un antes y un después de su filosofía. Tratándose de una filosofía, por decirlo pronto y no muy bien, de actitud y de concepción “optimista” (dicho de otra manera, y no necesariamente mejor, una “filosofía de la integración” frente a otras de su tiempo del “desarraigo”), *El porvenir* supondría una irrupción, por no decir una caída, “pesimista”.

Esta primera valoración como una irrupción tenía que ver conmigo como lector. Yo entré en esa obra deslumbrado por ese gran libro que es la *Metafísica de la expresión*. Pero con el tiempo, con el desarrollo –y las involuciones, que de todo ha habido– de mis intereses filosóficos (y de otro tipo, incluidos los políticos) y en posteriores vueltas a la obra nicoliana, he ido comprendiendo que el libro y el mismo concepto de “porvenir de la filosofía” recorre todo Nicol.

Toda filosofía de gran aliento tiene sus momentos de ascenso y sus momentos de descenso, lo mismo que los tiene de avance y recapitulación, de seguro asentamiento y de mayor riesgo. De todo ello hay en la filosofía de Nicol, pero siempre conformando sistema. Y dentro de ese continuo en constante estructuración que es esta filosofía, el *Porvenir* es un pliegue, pero un pliegue que a la vez es presupuesto básico. También es un desvío –hoy no hablaría en absoluto de caída– que en seguida es reconducido. Es un libro especialmente fronterizo, pero lo es porque éste es un carácter esencial de toda la obra de este filósofo que cuando Xavier Rubert de Ventós le preguntó por su inclusión en la modernidad respondió contundentemente que “*la paraula 'modernitat' a mi no m'agrada, perquè jo sóc un revolucionari*”⁶.

Digamos que el libro es la sistematización de algo que estuvo siempre presente en Nicol, pues raro es el escrito suyo, sea de la época que sea, en el que no quede reflejado de una u otra forma eso que para entendernos llamo concepto de “porvenir de la filosofía”. Nada sorprendente, por otro lado, si tenemos en cuenta que su primer libro apareció bien poco después de haber iniciado su exilio y

⁶ Xavier Rubert de Ventós, *Pensadors catalans*, Barcelona, Eds. 62, 1987, pp. 125-6 (traducción castellana en el monográfico sobre Nicol de la revista *Antropos*, 1998). Conviene recordar varios aspectos en los que Nicol relaciona la filosofía con la idea de frontera, y todos ellos en un sentido distinto al que aquí le aplico a él mismo. Primero al definirla como un “saber fronterizo” (“un saber cuya misión en señalar fronteras en el mapa de los oficios humanos” en *Formas de hablar sublimes*, México, UNAM, 1990, p. 100). Después, también es frontera en su condición de “última vocación humana” (*La idea del hombre*, FCE, 1977, pp. 279 y ss.). Finalmente, y luego volveré a ello, la filosofía es fronteriza por su inherente orientarse hacia el futuro. Estos tres sentidos forman parte de la normalidad de la filosofía. Otra cosa es la excepcionalidad señalada por *El porvenir de la filosofía*, que es justamente la de no tener tal porvenir, lo que lleva a una empresa revolucionaria que le hace verse a sí misma como fronteriza. Se trata entonces de un paso hacia el reconocimiento de un a situación (*El porvenir*) para emprender la ruptura con la frontera misma (tareas que se propone Nicol en sus dos siguientes libros: *La reforma de la filosofía* –1980– y *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía* –1982).

en plena guerra mundial. Y con ello empieza, de hecho, la *Psicología de las situaciones vitales*, con una reflexión acerca de las dificultades que encuentra el filósofo en su tiempo, dificultades que encarnadas en el autor, dice él mismo, se convierten en

un ejemplo más de esa especie de lucha contra el destino a que se ven constreñidos en nuestros días cuantos se ocupan de filosofía⁷.

Lucha contra el destino. Lucha contra la época. En la entrevista que he citado con Rubert, Nicol decía "*jo sóc un revolucionari. I, naturalment, el revolucionari no comparteix, per definició, les coses del seu ambient*". La primera versión de *La idea del hombre* (1946) se presentó como "una obra de guerra", "una obra pensada y escrita en tiempo de guerra"⁸. Contra ella, contra lo que la hace posible —y que no se limita a la compra y tráfico de armamento— escribió Nicol todo el tiempo.

V

Notas para un paréntesis para hablar brevemente de Cataluña, España, lo hispánico y Nicol. *Por un lado*, me he referido a mi descubrimiento de Nicol. Siendo también barcelonés y estudiante de filosofía, tendría que haber sido lo más natural del mundo haber conocido y estudiado los libros de Nicol —el filósofo catalán más importante de nuestro siglo, por limitarme a un siglo. Pero no fue así. Nadie me habló, nadie nos habló a mis compañeros de estudios y a mí, a lo largo de toda la carrera de filosofía en la Universidad de Barcelona, de este filósofo vivo, en plena creación, que vivía exiliado en México. Se me objetará que "exiliado" podría ser una palabra que no convenía, dado los años de los que hablo, pues yo empecé la carrera universitaria en septiembre de 1975 y en noviembre murió el dictador. El caso es que nadie nos habló del filósofo Nicol, y si alguien lo descubrió fue por la curiosidad —ayudado por la casualidad— de ampliar lecturas sobre trabajos académicos del momento. Así es como di, inopinadamente, con la *Metafísica de la expresión*, buscando bibliografía sobre algo parecido a la "metafísica del artista" —en

⁷ *Psicología de las situaciones vitales*, (1941) México, FCE, 1963, p. 20.

⁸ Lo recuerda y lo cita el propio Nicol en "Esto no es metafísica" (1981), incluido en *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990, p. 125. Añade: "En realidad, la primera guerra mundial no ha terminado y son innumerables las obras que pudieran recibir aquella denominación."

esto andaba yo entonces. A media lectura del libro no pude proseguir sin saber a quién pertenecía esta voz tan personal, tan imponente y rotunda, tan original: tenía que averiguar quién era ese filósofo presumiblemente mexicano que me tenía deslumbrado con este libro de verdad de filosofía y no sólo sobre ella, y cuya fecha de publicación –en su “nueva versión”, como reza en el propio libro– era tan cercana como 1974. Naturalmente, mi deslumbramiento derivó en sorpresa al leer en el *Diccionario* de Ferrater Mora que Nicol había nacido en Barcelona. Sorpresa, digo, pero también una cierta exaltación que no sabría describir y una importante indignación (por mi ignorancia y, sobre todo, por la de los otros). Desde aquella lectura de la *Metafísica*, de una manera u otra, he quedado vinculado a Nicol hasta la fecha de hoy. Incluso, y en esto estoy, en lo que el propio Nicol puede hacerte consciente de hasta qué punto te alejas en ocasiones de él: matizo, no tanto de su filosofía, como de la filosofía misma, de su mera posibilidad –también de lo que pueda seguir llamándose humanismo. En fin, entendedme si podéis: con Nicol llegué a tener el maestro que nunca tuve.

Por otro lado –recuerdo que sigo en un paréntesis que no puedo alargar mucho, pero en el que quiero decir cosas que en su propio extravío no dejan de estar en el núcleo de lo que hablo, y de hecho todo el rato no hablo de otra cosa que de un gran extravío–, no se nos puede escapar que el título “El porvenir de la filosofía” tiene su primera aparición, en Nicol, en un capítulo de *El problema de la filosofía hispánica*: “Porvenir de la filosofía hispánica”. Ahí se avanzan ciertas tesis del libro posterior, ciertamente, pero también se afirma algo que después no reaparecerá. Al menos no en los mismos términos ni en el mismo tono. Cito:

No todo es oscuro en la perspectiva del porvenir. Pero la salvación depende de nosotros. Dijera incluso que depende más de los débiles que de los fuertes (...). Este tiempo reserva (...) a las naciones pequeñas –y cuidadosas de su civilización– una misión noble de la que no hay otro antecedente en la historia que el de Grecia. Es la misión de civilizar a los poderosos⁹.

La verdad es que me parecería superfluo comentar estas palabras tan claras, aunque léidas hoy no sé si clarividentes, pero entiendo que puedo y debo decir que al referirse a “las naciones pequeñas –y cuidadosas de su civilización–” Nicol no pensaba precisamente en España (y menos por la fecha en que lo decía, a principios de los años sesenta), y en la medida que evidentemente se refería también a

⁹ *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961, pp. 156 y 157.

culturas americanas, no sé si incluía ahí a México, pues es una nación bien poco pequeña (aunque la dialéctica es ahí entre débiles y fuertes). De lo que no puede dudarse es que pensó en Cataluña como "nación pequeña y cuidadosa de su civilización". ¿Lo mantendría años después? No me atrevo ni quiero responder yo; me limito a remitirme al propio Nicol —esta vez sin citarle textualmente—, a la entrevista con Rubert de Ventós, que es de 1982. El año de publicación de la *Crítica*, por cierto. Esto es sólo un apunte, un paréntesis. En toda esta intervención hablo del paso de un temor. Aquí apunto este pequeño paso, que pertenece al paso más grande del "porvenir de la filosofía", en el cual Nicol recorre un tramo —personal y colectivamente. El paso que apunto ahora es el que va del libro sobre la filosofía hispánica, ejemplificado en las palabras que he citado sobre el papel de las naciones pequeñas, y lo dicho —y ya no dicho— sobre ellas en el *Porvenir* y, sobre todo, en la *Crítica*. Es el paso y traspaso de las naciones pequeñas que fueron y dejaron de ser "cuidadosas de su civilización", olvidando a sus maestros. Es el dudoso paso que va del exilio iniciado tras perder una guerra y mantenido —prolongado— tras haber cambiado las condiciones que dieron origen a todo ello¹⁰. Esta es una importante enseñanza de Nicol, en *El porvenir* y en otros tantos escritos suyos —si no todos: ya volveré a alguno de ellos—: que la guerra —incluida la civil española—, empezó mucho antes que en los años treinta y que contra lo que pretenden muchos, ahora precisamente bajo el emblema del "final de la historia", todavía no ha terminado.

Fin del paréntesis.

VI

Las alusiones a reflexiones nicolianas sobre estas cuestiones relativas al ir contra su tiempo, sobre la guerra y sobre el identificarse como revolucionario, en textos anteriores y posteriores al *Porvenir de la filosofía*, pero siempre en la misma línea, sin duda que se pueden multiplicar. Pero ahora me interesa más recalcar lo que dijo después de haber ofrecido su máxima formulación en ese libro. ¿Cuál fue el siguiente paso dado por Nicol mismo, dentro de esta línea general, esos pasos de los que he hablado, de Brentano a Husserl, y de éste al libro que em-

¹⁰ "I així, amb l'adveniment de la democràcia, ha començat la segona etapa del meu exili. La segona i la darrera, perquè ja sóc vell...", Nicol a Rubert de Ventós, ob. cit., p. 129. Es una visión que predomina y tiene su desarrollo en "La fase culminante del desencanto", en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, núm 219 (1989), pp. 18-24.

pieza con el prefacio del temor? Pues no se recreó, no se hundió precisamente en los negros presagios alcanzados con este libro, sino justo lo contrario, lo sabemos muy bien, fue a partir de ellos —que ya he dicho que pueden entenderse como un repliegue en su obra— que desplegó de nuevo su filosofía con sus dos últimos grandes libros sobre la reforma *de* y la revolución *en* la filosofía.

Realmente, no me voy a detener en esa parte de la obra de Nicol, que es su culminación, no tanto porque no sea el *tema* de esta intervención mía, como por ser su negación —aunque laboriosa, pacientemente afirmativa. Y me explico. La autenticidad de una filosofía está en lo que se juega, en su riesgo. En el mayor peligro puede estar la única salvación, diré sin parafrasear —parafraseándolos fatalmente— a Hölderlin y Heidegger. Dicho de una forma breve, los tres últimos grandes libros de Nicol —*Porvenir, Reforma y Crítica*— conforman una trilogía, sí, pero más aún, y de una forma tan sistemática como drástica, comportan una clara e ineludible disyuntiva. La necesidad de la reforma y de la revolución proceden directamente de la reflexión y constatación de un temor por el porvenir de la filosofía; parten del temor de que se vaya a clausurar tal porvenir, cumpliéndose sus peores vaticinios. *Reforma y Crítica de la razón simbólica* constituyen un camino posible —para Nicol es el camino— en el supuesto de que se supere la amenaza de una razón totalitaria en continua expansión (la razón de fuerza mayor). Contra ella, reforma y revolución son los pasos a seguir.

¿Llegó a la conclusión Nicol de que se había reformado y revolucionado la filosofía? Por supuesto que no. El riesgo del filósofo, del filósofo Eduardo Nicol, no está en que no se den estos pasos, pues la filosofía no la hace un hombre solo. No está reformada la filosofía ni se ha llevado a cabo su revolución por el solo hecho de publicarse los dos libros que contienen la propuesta de ambas operaciones: un filósofo (éste filósofo, insisto, Eduardo Nicol) ha señalado un/*el* camino, pero no le corresponde a él dar todos los pasos. El riesgo de que ése efectivamente sea o no el camino corre a cuenta del filósofo en cuestión, no el que se vaya a seguir su marcha implícita.

Creo que es oportuno traer aquí unas reflexiones más generales de Nicol sobre el correr riesgo y el dar pasos en filosofía. Al hablar de historicismo y existencialismo, dejó bien dicho que “el que no quiera arriesgarse que no entre en la filosofía”:

Pero hay muchas clases de riesgos. El inherente a la filosofía misma se agrava en épocas como la nuestra, en que parece que lo hemos de empuñar todo a cada paso filosófico que damos. Cuando hay crisis de principios, todo paso es principal, y ninguno puede darse confiando en la firmeza del paso anterior (...). El riesgo de las confusiones y del mal

entender los pensamientos es entonces cosa de menor monta. Lo que monta mucho más todavía que las confusiones es el hecho de que estas filosofías a las que acude la gente (...) no le proporcionen en verdad principios, sino más bien finales, postrimerías, aporías infranqueables.

(...)

Historicismo y existencialismo son dos filosofías preeminentes en nuestros días. Sean o no atinados los pasos que se den a partir de ellas, es manifiesto que no habrá de darse paso alguno mientras no hayamos llegado a su nivel extremo. Después podrá hacerse balance de lo que haya de quedar atrás, y lo que debamos llevar con nosotros en la marcha. Pero la marcha habrá de proceder por el camino central de la filosofía, y no por senderos marginales¹¹.

Este texto me parece muy clarificador. Respecto a esa pareja que forman historicismo y existencialismo, podemos afirmar sin grandes dudas que hoy *ya no son* filosofías predominantes. ¿No lo son porque hemos seguido la marcha del camino central de la filosofía, apurando los respectivos pasos más extremos de esas dos filosofías concretas? No, considero que podemos deducir exactamente lo contrario, apoyándonos en el texto nicoliano leído desde hoy, para hablar de hoy: ambas filosofías han sido superadas extremando de su potencial lo que las desviaba —y *nos* ha desviado a todos, con el mismo paso— del camino central, que es el camino de todo filosofar, del filosofar mismo. Su herencia, su paso más allá ha consistido en imponerse de ambas filosofías —y bien cierto que no sólo de ellas— aquello que ofrecían como “finales, postrimerías, aporías infranqueables”. El texto de Nicol es tremendamente lúcido, clarividente a la luz del *porvenir de la filosofía*, de su temor.

¿Y la *Reforma* y la *Crítica*? Las obras, las propuestas, el inicio de ambas operaciones, ahí están, ahí han quedado. El caso es que Nicol, coetáneamente a estos dos últimos libros, no abandonó ni modificó substancialmente las tesis de *El porvenir de la filosofía*. La disyuntiva (o final de la filosofía o reforma y revolución) la mantuvo hasta el último momento de su trayecto. Es en este contexto donde creo que hay que situar una serie de intervenciones públicas que hizo Nicol ya muy al final de su vida. Me refiero, muy especialmente, a “La filosofía del siglo XX” (1987) o a “La paz” (1989). Y no muy lejos de esas preocupaciones, aunque a un nivel mucho más personal —y, si se me permite, más “español”—, la importante intervención pública que ha sido titulada “La fase culminante del desencanto” (1989). Nicol mantiene en estos textos sus conocidas reflexiones sobre el futuro de la filosofía y la paradoja de las filosofías que vaticinan su muerte pero que no la producen, sobre la vio-

¹¹ *Historicismo y existencialismo*, México, FCE, 1981, pp. 12 y 15.

lencia y la guerra, sobre la desarticulación de la historia, sobre la política que no piensa y que no es pedagógica. Las mismas posiciones, pero a la vez creo que es bien perceptible algún paso más allá. Y este paso está sobre todo en el tono.

Estas últimas palabras de Nicol constituyen textos densos, tensos, llenos de aquella rara sabiduría con la que algunos hombres llegan a su vejez: un compendio de enorme riqueza a la vez que de gran sencillez y austeridad. De los tres que he citado destaco especialmente "La paz", por ser el más contundente y explícito, sombrío en su lucidez. Entresaco tan solo algunas expresiones que hablan por sí solas:

Se derrumbó el noble edificio de los ideales y las esperanzas de los hombres (...). El anhelo de justicia se hundió bajo el peso del militarismo (...). Los desilusionados no nos hemos vuelto desapasionados. Pero las pasiones nobles, que fomentan la creación, están corroídas por la indignación, que es una pasión estéril (...); nos aflige la desesperanza (...) Ahora la humanidad se comporta torpemente, porque ya está cansada de esperar...¹²

No hay ningún vaticinio en estas palabras ni en todo el escrito. Predomina ahí el tono de lo que se ha consumado. ¿Al final, cayó Nicol en la desesperanza? Veámoslo con calma¹³. Mucho antes de este texto, y muy poco después de *El porvenir*, había escrito algo a tener en cuenta aquí:

anotemos que la esperanza es el componente más escondido, pero el más dinámico, en las relaciones del pensar. Sin esperanza no habría diálogo: hablamos siempre con vistas al futuro¹⁴

Poner esta reflexión de 1974 al lado de "La paz", de 1989, nos permite dudar sobre la desesperanza en el más último Nicol. "El desesperado no trabaja", escribió en la *Crítica*¹⁵. "Los optimistas escriben mal", había dicho -escrito- Valéry. "Pero los pesimistas no escriben", apostilló Blanchot¹⁶. Aquí está la clave, aunque dubitativa y

¹² "La paz", *Utopías*, núm. 4, octubre-diciembre 1989, pp. 18-24.

¹³ Lo dice Nicol mismo: "Yo no hablaría (...) de una desesperación, sino con sumo cuidado", *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980, p. 100. Todo el capítulo 9 de este libro es central para lo concerniente a la esperanza y la desesperanza en el último Nicol.

¹⁴ "Diánoia y Diálogo. Veinte años después" (1974), en *Ideas de vario linaje*, p. 199.

¹⁵ *Crítica de la razón simbólica*, México, FCE, 1982, p. 28.

¹⁶ Maurice Blanchot, *La escritura del desastre*, Caracas, Monteávila, 1990, p. 98.

resquebrajada, en este tránsito —que sólo es concebible como muy largo y penoso— entre el todavía escribir y el ya no hacerlo que es el desesperar. Nicol reformula en la *Crítica*, tras hablar de la pasividad del desesperado —que es la desesperación del pasivo—, la divisa cartesiana con un “trabajo, luego existo”. Veamos otro texto nicoliano bien próximo a “La paz”:

Lo propio de una tesis es su orientación hacia el futuro: hacia lo que se dirá después. Quien decreta la muerte de la filosofía se condena al silencio y pierde el futuro. Por otra parte, la filosofía no puede vaticinar o proyectar algo distinto de sí misma que pueda reemplazarla. El más allá de la filosofía sólo puede concebirse desde la filosofía. El reemplazo es simplemente inconcebible¹⁷.

He caracterizado la filosofía de Nicol como fronteriza, rasgo propio de una actitud revolucionaria, que conlleva de una forma inherente vivir en la esperanza. Pero lo que se debate en Nicol es la clausura de la posibilidad misma de toda revolución, es decir, el final de toda esperanza. Si esa clausura se produce, sabe el filósofo, se verá que tal frontera no colinda con nada. Un paso más sería, así, lo que se dice un paso en falso, un *no paso*. Los últimos escritos de Nicol nos acercan extremadamente a ese paradójico paso. La pregunta, entonces, desde la frontera misma, es si hay más pasos que dar. Todos los que ha dado Nicol le han llevado en la dirección de una posición cada vez más árida. Pero bien es cierto que sin dejar de luchar a cada paso. Creo que esta es la última palabra de Nicol sobre la cuestión, última no cronológicamente hablando, pero sí sistemática, conceptualmente: “Pervive Proteo mientras sólo haya meras razones para desesperar”¹⁸.

¹⁷ “La filosofía en el siglo XX”, en *Ideas de vario linaje*, p. 435.

¹⁸ *La agonía de Proteo*, UNAM, 1981, p. 116. O de nuevo en *La reforma*: “el sentirse desesperado es todavía un signo de vida en el ser con vocación de verdad”, *ob. cit.*, p. 101.

El *aut... aut...* que está en el corazón de toda la filosofía de Nicol (o final de la filosofía o reforma y revolución), y ante cuyo desenlace queda en suspenso el porvenir, pasa —y pesa— como herencia nicoliana a sus discípulos, de manera que a pesar de sostenerse como esperanza queda inevitablemente condicionado a un “aún” (si bien cabe preguntarse hasta cuándo). A ello se refiere específicamente un texto que plantea una serie de interrogantes puntuales e implacables ante el intento o la pretensión de dar cualquier paso *más allá* tras *El porvenir*. Me remito a la ineludible nota a pie de página de Juliana González en *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México, UNAM, 1981, pp. 232-233.

VII

Resumen: *¿qué queda, cuánto queda del porvenir de la filosofía?* Escribió Arnold Schöenberg en cierta ocasión: "Quien quiera ir más allá deberá desaparecer." ¿Alguien quiere ir más allá? *Nosotros*, si queremos hacer filosofía, o ser sus herederos. *Nosotros*, de nuevo. ¿A qué *nosotros* puedo haber estado refiriéndome hasta ahora? Hay algo enojoso en todo lo que rodea el "porvenir de la filosofía", el libro de Nicol, pero también los textos de la tradición de Brentano y de Husserl. Algo incómodo que no por dejar de mencionarlo dejará de estar ahí, influyendo y modelando nuestro pensamiento mismo, incluso empujando nuestra actitud en el pensar. Y eso –al menos para mí– tan incómodo es el tono apocalíptico que lleva implícito toda denuncia del temor que se niega a adaptarse en el temor mismo. Un temor, quede bien aclarado, ante algo total y devastador, algo que nos obliga a hablar –si nos mantenemos en la lucidez de lo que vemos que se nos viene encima– para estar avisados de que puede que pronto vayamos a callar. Apocalipsis es desvelamiento. Es complicidad entre lúcidos. Es este incómodo "nosotros" llamados por la parte no menos incómoda, pero también fascinante, del legado de Nicol. Entonces ¿me atreveré a hablar de nosotros, los nicolianos –nosotros, conmigo dentro? ¿Y cómo será eso?

Una manera de ser nicoliano –no diré la única, pero tampoco que uno vaya a poder escogerla– puede implicar de una forma directa e irreversible dejar de serlo. La aceptación completa –que sólo podrá ser forzosa y forzada– del cumplimiento de las tesis que me empuñen en llamar "porvenir de la filosofía" implicaría una imposibilidad de que una crítica de la razón simbólica se pueda llevar a cabo. De ser así, entonces sólo seguiríamos siendo nicolianos de una forma revertida (y sin duda controvertida: aporética). Pero está en juego, si seguimos hasta el final, algo de una rara gravedad: la posibilidad, el reto de desaparecer por un mero dar un paso más.

Quiero dirigirme hacia el final de mi intervención –el fin termina– a partir de un pasaje de *El porvenir de la filosofía* que no tiene un gran desarrollo en su planteamiento sencillamente porque no puede tenerlo. Ya avanzo, pues, que no es realmente *a partir* de este texto que voy a concluir, sino que preveo que me voy a paralizar en él. Me remito al final del capítulo 15, "La tarea propia de la filosofía. La idea del hombre y el superhombre", que termina así:

Ha quedado atrás la idea de Nietzsche, la de un superhombre orientado hacia un futuro más luminoso. Se trata ahora del temor de que ese futuro produzca un infrahombre, un hombre privado de lo que ya había conseguido enraizar en su ser. Pues el infrahombre es el que no tiene idea de sí mismo; esta idea es la que se puede obtener de la filosofía (p.187).

Nietzsche pensó el superhombre en términos de transición, de puente. Heidegger señaló que para pensar esta transición de una forma suficiente conviene considerar tres puntos, tres pasos:

1. Aquello de lo que se aleja el que pasa.
2. El paso mismo.
3. Aquello a lo que pasa el que pasa¹⁹.

En nuestra expectativa de transición no ya al superhombre, sino a otra cosa, a lo que sea, acaso al infrahombre, podemos ver con claridad el primer aspecto del paso, aquello de lo que nos alejamos, y podemos ver claramente el paso mismo, pues en ésas andamos. Pero no podemos ver ni realmente pensar aquello hacia lo que pasamos. Ahí está la enorme peculiaridad –la peculiar enormidad– de la marcha en que se encuentra el hombre actual.

El más allá que veo al *porvenir* señalado por Nicol es ese “no paso” que todavía es paso, la negación del paso que todavía, aunque acaso sólo por y en el nombre, es paso. Para un catalán, permitidme la licencia, esto que resulta poco menos que impensable e inexpresable tiene un débil punto donde agarrarse en la misma palabra “paso”. En mi lengua, que fue la de Nicol, “*pas*” puede cubrir tanto el campo semántico del “paso” (el movimiento del andar, el espacio recorrido con este andar, el ritmo de la marcha, la huella, la acción y efecto de pasar, el lugar por donde se puede pasar, etc.) como ser una partícula que sirve para reforzar la negación. Para un catalán igual que para un francés. Maurice Blanchot hace de esta doblez semántica la posibilidad –en sí misma imposible: lo que Nicol llama “aporía infranqueable”– de hablar del paso que no lo es. Paso sin movimiento, paso con falsa apariencia dialéctica, anulación a la vez que conservación del más allá, negación de la negación, pensamiento sin pensamiento²⁰.

¹⁹ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 97.

²⁰ Maurice Blanchot, *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994, traducción de Cristina de Peretti. Sobre la aporía platónica que supone *toda* la filosofía occidental y su hipotética *salida* desde Blanchot, me remito al bello y oscuro libro de Sarah Kofman, *Comment s'en sortir?*, París, Galilée, 1983. Por lo demás, sólo puedo apuntar uno de los aspectos que subyace (persiste, sobrevive) estructuralmente en este punto extremo del porvenir de la filosofía –nicoliano y no nicoliano–: la situación, nuevamente aporética, de “destrucción” (Heidegger y recordemos que Nicol mismo), como “deconstrucción” (Derrida) o como “desobramiento” (Blanchot). De una a otra y de ésta al otro va una gradación sucesiva, últimos pasos, cada vez más anónimos e incontrolados, y siempre con una mezcla, una vacilación entre lo forzoso y lo elegido, lo aún posible y lo definitivamente clausurado. Destruir, deconstruir, desobrar: con todos sus matices respectivos, siempre –y todavía– se trata del hecho de heredar, de la posible transformación radical de lo heredado y de su proyección hacia el porvenir.

VIII

Vértigo de seguir vivos, pero de otra manera y paralizándonos (¡nosotros!) en eso otro que parece que vamos siendo. Fin ya de todo cambio

Avisos de que estamos saliendo de la historia. Comprobación efectiva de que la filosofía termina por momentos.

¿Alguien nos avisará cuando hayamos dejado de ser hombres? Sería de temer que nadie.

Recapitulo, finalizo: *¿alguien pregunta todavía por el porvenir de la filosofía?* Alguien, todavía. Nosotros, *el último hombre*.

SAN SEBASTIÁN Y VÉRTICE, SEDE Y EXPRESIÓN IDEOLÓGICO-CULTURAL DE LA PRIMERA ÉPOCA FRANQUISTA

José Ángel ASCUNCE ARRIETA
Universidad de Deusto
San Sebastián

La rica y vibrante vida cultural española del primer tercio del siglo XX se vio rota con el estallido de la guerra civil (16 de Julio de 1936). Después del alzamiento militar, se entra en momentos de fuerte desorientación, donde lo importante era clarificar una situación bélica sumamente confusa por los cambios sucesivos de signo político que experimentaron buena parte de ciudades y regiones. Sin embargo, superado ese primer momento de confusión y desconcierto, con la fijación un tanto provisional pero operativa de los límites de las partes en conflicto, se inicia una política de conquista o defensa, según los casos y las partes, y se emprende una urgente tarea de reorganización interna que va desde las purgas más salvajes hasta la imposición de unos idearios precisos y concretos de carácter social, ideológico y cultural.

Al poco tiempo del inicio de la guerra civil, —las primeras leyes que regulan la vida cultural de la zona nacional son del año 1936—, se crean tres centros de poder que regulan plenamente su vida político-cultural: Pamplona, Salamanca y Burgos¹. Burgos se convierte en sede del gobierno; Salamanca, en emplazamiento de la Delegación de Prensa y Propaganda del Estado; finalmente, Pamplona, en cen-

¹ Véase al respecto el artículo de Manuel Abellán: "De los Servicios Nacionales de Prensa y Propaganda a la Vicesecretaría de Educación Popular (1938-1941)" en *Presse et pouvoir en Espagne 1868-1975* (Édition de Paul Aubert et Jean-Michel Desvois). Madrid, Casa de Velázquez, p. 234. Aunque Manuel Abellán habla de Salamanca, Pamplona y Sevilla como centros neurálgicos de la cultura franquista, pienso que la verdadera línea de influencia es la que hemos mencionado en nuestro trabajo.

tro de la Delegación de Prensa y Propaganda de Falange. Visto este panorama, lo lógico sería pensar que tanto las propuestas como las resoluciones de tipo cultural emanaran y se concretaran en una o en las tres localidades referidas. Sin embargo, la realidad es muy distinta. La ciudad que ostenta un indiscutible liderazgo intelectual en el ámbito de influencia cultural franquista, aunque quede al margen de los núcleos fácticos de decisión política, es San Sebastián².

Se pueden aducir varias hipótesis explicativas de este fenómeno cultural tan sorprendente como llamativo. Con la caída de San Sebastián (13 de septiembre de 1936) y una vez regulada la vida social en la zona guipuzcoana, la ciudad donostiarra se convierte en sede cultural del aparato franquista por múltiples razones. San Sebastián era centro turístico, reconocido mundialmente, y lugar de veraneo nacional, más ocasionalmente internacional, de la clase aristocrática y de la alta burguesía. Entre estos grupos, durante la época veraniega se daba la presencia regular de buena parte de la intelectualidad española. Las condiciones de un turismo de alta calidad exigía una vida cultural dinámica y plural. Para responder a estas necesidades, San Sebastián desarrolló como pocas ciudades españolas una gran infraestructura de medios culturales. La toma de la capital guipuzcoana permite a los nacionales la apropiación de todos estos recursos culturales. Por otro lado, buena parte de los intelectuales nacionales-falangistas fijan su residencia en esta ciudad, bien huyen-

² Como breve síntesis de lo expuesto, cabe afirmar que las primeras y más importantes revistas de ámbito nacional, alguna de ellas de proyección internacional, se publican en la ciudad donostiarra. *Vértice*, *Flechas*, *Mujer*, *Chicos*, *La metralladora*, *Fotos*, *Semana*, etc., son la mejor prueba de lo dicho. Fermín Yzardiaga crea en San Sebastián la primera agencia de noticias del bando nacional, la *Agencia Dux*, antecedente de la Agencia EFE (véase Manuel Abellán: "De los servicios de Prensa y Propaganda a la Vicesecretaría de Educación Popular (1938-1941)". Op. cit. p. 234). Las editoriales Librería Internacional, Editorial Española, Imprenta Nueva Editorial (En ocasiones aparece una Editorial Nueva que, según sospecho, pero sin datos concluyentes para su confirmación, es lo mismo que Nueva Editorial), Ediciones Acción Española, junto a las publicaciones de la Diputación, etc., crean una dinámica editorial sin parangón en estos años de guerra (1937-1939) con ninguna otra localidad española del área franquista. En estas editoriales publican nombres tan señalados desde la vertiente de la cultura nacional como José María Salaverría, Concha Espina, Jardiel Ponce, Tomás Borrás, Tono, Julián Pemartín, Luis Antonio de Vega, Alfredo Marquerie, etc. Se publica la primera biografía de Franco en la Librería Internacional: *Franco*, de Joaquín Arrarás. Éste es un breve apunte de un próximo trabajo en vías de investigación. Lo propuesto demuestra bien a las claras la dinámica cultural que ofrece San Sebastián en estos años de guerra civil.

do de la guerra o bien para realizar una labor cultural imposible de llevar a cabo en otras ciudades sin los medios materiales que contaba la ciudad vasca o sin la tranquilidad que exigía toda actividad intelectual. A su vez, su instalación en la ciudad de San Sebastián se podía explicar como un período más de residencia impuesta no tanto por razones de calendario, el veraneo, como por razones políticas, la guerra civil.

De esta manera, se consigue matar dos pájaros de carácter socio-cultural con un único tiro político. Se posibilita, por una parte, llenar un vacío de expresión cultural debido a un estado de guerra y, por otro, reconducir o reconvertir la fisonomía cultural de una región valorada como traidora y separatista en zona decididamente nacional-católica. La ubicación de la sede operativa, aunque no teórica o política, de las labores de prensa y propaganda del régimen franquista en la ciudad de San Sebastián fue una medida lógica para las circunstancias dominantes con unos propósitos tan sutiles como eficaces.

Entre las actividades culturales que se promueven desde la capital guipuzcoana se encuentra la publicación de la *Revista Vértice*. Aparece desde el primer número con el subtítulo de *Revista Nacional de la Falange Tradicionalista y de las J.O.N.S.* La ideología de la misma, como es de esperar en el tiempo y en las circunstancias de guerra y de pasión política dominantes, es clara. El título, a su vez, subraya la dimensión simbólica que encierra: ser centro y *vértice* de todas las voces alineadas en el frente cultural del nacional-catolicismo o del falangismo. A su vez, como aparece en el nº 7-8 de diciembre de 1937 «*Vértice* pretende ser "símbolo indiscutible de la plenitud intelectual de la España azul"»³. Se publica desde abril de 1937, primer número, hasta febrero de 1946, número ochenta y tres. Ofrece una vida editorial de casi nueve años sin altibajos editoriales. La vida de *Vértice* se amolda a un tiempo de graves carencias económicas pero de fuerte unidad ideológica. Por eso, la revista consigue superar las trabas materiales e imponer su línea ideológica. En este contexto, su nota más distinta es su propia materialidad. Como se acaba de decir, en tiempos de carestía y racionamientos, *Vértice* no conoce a lo largo de estos años la penuria económica ni la escasez de medios. Ponen a disposición de los gestores todos los medios necesarios y algunos más para su posible realización. Entre todas las publicaciones españolas de la época, *Vértice* es la revista más cuidada en su elaboración, más esmerada en su diseño y más rica en sus materia-

³ La revista aparece sin paginación. Por eso, las citas se hacen en algunos casos realmente difíciles ya que no se puede precisar la página. En este caso la cita está tomada de la nota editorial «*Vértice* a sus lectores».

les. Estos datos revelan el gran interés que los altos dirigentes del régimen sentían por la misma. El resultado de la confluencia de todos estos factores es una revista exquisita desde el punto de vista del diseño gráfico, una revista extraordinaria desde la perspectiva de su realización material, una revista altamente representativa desde su enfoque ideológico⁴.

La historia de la revista en los casi diez años de existencia presenta tres épocas claramente diferenciadas de acuerdo con las líneas programáticas que impone cada uno de los tres directores, con sus respectivos equipos de colaboradores, responsables directos de la marcha y del talante ideológico de la revista.

El primer período de la revista abarca el período de mandato de Manuel Halcón⁵. Su labor de dirección llega hasta el nº 27, diciembre de 1939. Cuenta con la estimable colaboración de la dirección artística de Tono. Entre ambos consiguen dar el sello peculiar de la revista tanto desde el punto de vista ideológico como desde la perspectiva artística. La publicación se realiza en las imprentas de la Diputación de Guipúzcoa y en la Editorial Nueva de San Sebastián. Los colaboradores más sobresalientes de esta época son Federico de Urrutia, Víctor de la Serna, Antonio de Obregón, Agustín de Foxá, José María Salaverría, Dionisio Ridruejo, Alvaro Cunqueiro, Carmen de Icaza, Edgar Neville, etc. Exceptuando la firma de Federico de Urrutia, las restantes pueden ser consideradas como figuras habituales, pero sin llegar a ser colaboradores fijos. Desde el punto de vista gráfico, además de la línea impuesta por su director artístico Tono, destacan los dibujos e impresiones de Carlos Saenz de Tejada, L. Haffner, Stephan Frank, Teodoro Delgado, José Caballero, etc. Los

⁴ Gran parte de la financiación de la revista se debía a ayudas estatales. La parte restante se conseguía, por una parte, a través de la venta directa o suscripciones de la misma y, por otro lado, de la recaudación que se obtenía con los anuncios y propaganda general. La parte dedicada a los anuncios era tan importante que se puede decir que no ha existido una publicación española con una presencia comercial tan numerosa y, por tanto, lucrativa. El número 7-8, de septiembre de 1937 cuenta con cerca de 150 anunciantes, número utópico para cualquiera de las revistas de ese tiempo como de las actuales. Sin embargo, en el nº 49 de octubre de 1941, los anunciantes se multiplican, pasando de los trescientos. A parte de la propaganda directa de los anuncios, existe otra propaganda indirecta, donde largos artículos son clara propaganda encubierta. Éstos son los casos, por ejemplo, de los coñac de Pedro Domec, del Anís del Mono, de los vinos Penedés, etc., etc.

⁵ Novelista sevillano, nacido en 1903. De ideología falangista. Colaborador directo de Manuel Hedilla. Deja la dirección de *Vértice* al ser nombrado Director de la Academia de Bellas Artes de Roma.

dibujos de Carlos Saenz de Tejada pueden ser considerados como expresión perfecta de la estética falangista-fascista. Además de las secciones dedicadas a la guerra civil y a todo su entorno bélico, existen otras secciones de contrapeso cultural dedicadas al cine, al teatro, a las modas, a la decoración, etc. *Vértice* en esta primera etapa de su singladura aparece como una revista fundamentalmente militarista con una carga importante de cultura como contrapeso.

La segunda época de *Vértice* se desarrolla bajo la dirección de Samuel Ros⁶. Dirige la revista desde el número 28, enero de 1940, hasta el número 60, octubre de 1942. Cuenta con la ayuda de un nuevo director artístico, sólo conocido por las siglas de A.T.C. Concluida la guerra, la línea editorialista anterior se suaviza. Cualquier motivo es bueno para seguir con la pauta de las exaltaciones, especialmente referidas al caudillo, pero la intensidad de las mismas desciende considerablemente. Por eso, la vertiente militarista y belicista no tiene ni el protagonismo ni el fervor de la etapa anterior. Sólomente los aniversarios de la guerra, levantamiento y victoria, o el de la muerte de José Antonio, etc., hacen que las plumas vuelvan a proclamar cultos del pasado, heroísmos y entregas. Algo semejante sucede con motivo de los expedicionarios de la División Azul. Pero nunca llegan a alcanzar los tonos de grandilocuencia de la época de Manuel Halcón. Por el contrario, aumenta el espacio y la calidad de las páginas dedicadas a la cultura y a las efemérides. *Vértice* deja de ser una revista militarista para transformarse en una revista entre ideológica y cultural. Aumentan de manera llamativa las secciones de literatura, creación, arte, geografía, historia, curiosidades, cine, moda, decoración, etc. La época de Samuel Ros testimonia el momento de mayor dinamismo cultural y de mejor calidad artística. *Vértice* sigue siendo una revista ideológico-cultural, pero durante este tiempo es también una revista de diseño. El material empleado, los grabados, las reproducciones, dibujos, ilustraciones, etc., son sorprendentes para la época y para los medios disponibles. Además de la ayuda oficial, se percibe la dirección de Samuel Ros, hombre caracterizado más por su talante humano y por su talento creador que por su ideología o militarismo. Este segundo período representa la época de mayor esplendor de la revista. A la conquista de esta calidad colaboran numerosas firmas, entre las que cabe destacar, además de su director, José Antonio de Zunzunegui,

⁶ Samuel Ros (1903-1945), novelista y dramaturgo valenciano, de ideología falangista, desempeñó diversos cargos políticos, entre los que se cuenta la dirección de *Vértice*. Deja la dirección de la revista a finales de 1942, por lo que parece, por problemas de salud.

Federico Sopena, Alvaro Cunqueiro, José María Sánchez Silva, Andrés Révesz, Gerardo Diego, Dionisio Ridruejo, Enrique Lafuente, José María Pemán, Luis Rosales, Jacinto Miquelarena, Leopoldo Panero, Ramón Serrano Suñer, etc. Exceptuando la firma de Andrés Révesz, colaborador asiduo, el resto escribe un artículo cada trimestre o semestre, comprobando la presencia de cientos de firmas que sólo participan por lo general con una o dos entregas, siendo algo excepcional cuando las colaboraciones llegan a tres o cuatro.

La tercera época de la revista se encuentra bajo la dirección de José María Alfaro⁷. Dirige la etapa final de la revista, desde el número 61, noviembre-diciembre de 1942, hasta el número 83, febrero de 1946. Su dirección se dilata a lo largo de más de tres años. Existe un continuismo claro en la orientación ideológica y temática emprendida por su predecesor. Claramente se detecta el proceso de despolitización que había comenzado Samuel Ros. En las páginas de la revista aumenta la dimensión culturalista, pero disminuye en gran medida el valor y la impronta de la expresión artística. El lenguaje gráfico se empobrece y el arte del diseño se subordina a la escritura. Gráficamente *Vértice* se vulgariza como publicación. Hay que pensar que este cambio de orientación en la filosofía de la revista responde, bien, a un nuevo ideario de dirección o a una falta de recursos económicos⁸. Por otra parte, la revista se corporativiza, ya que la parte fundamental de la misma recae sobre unas pocas pero permanentes firmas. Entre ellas, destacan de manera especial Pedro Murlane Michelena, incorporado a la redacción con José María Alfaro, Juan Antonio de Zunzunegui y Melchor Fernández Almagro, colaboradores desde la época de Samuel Ros. Otras presencias asiduas fueron Enrique Azcoaga, Andrés Révesz y Agustín de Figueroa. Esta tercera etapa también contó con muchos e importantes colabo-

⁷ José María Alfaro (Burgos, 1906) es una de las figuras más representativas de la política y de la cultura franquista. Abogado, escritor y periodista, falangista de primera hora y amigo personal de José Antonio. Fue uno de los principales líderes del movimiento falangista. Desempeñó diversos cargos políticos como director, además de la revista *Vértice*, de otras de ideología falangista como *Fe*, *Escorial*, *Falange Española*, del diario *Arriba*. Otros cargos políticos fueron el de la Subdirección de Prensa y Propaganda, el de la Vicepresidencia de las Cortes, el de embajador en la Argentina, etc.

⁸ Me inclino, pero sin poder certificarlo, que la razón de este empobrecimiento se debió a razones económicas. El número de anuncios decrece considerablemente y las ayudas estatales, por lo que parece, desciende de manera alarmante. Este dato parece fiable, cuando se comprueba que la dirección artística recae sobre la misma persona, A. T. C., responsable directo del período áureo de la revista.

radores ocasionales: Rafael Sánchez Mazas, Eugenio D'Ors, Azorín, Giménez Caballero, Adriano del Valle, José María Pemán, Juan Beneyto, Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco, etc. Con José María Alfaro, *Vértice* deja de ser una revista de diseño gráfico para convertirse exclusivamente en una revista de tipo ideológico-cultural.

En febrero de 1946, después de ochenta y tres números publicados y casi diez años de singladura editorial, la revista se deja de editar. Su desaparición puede responder a causas diversas. A las razones de carácter económico habría que añadir planteamientos de tipo político. Sin las ayudas necesarias para mantener el alto nivel de la revista, ésta va decayendo en su calidad gráfica, aunque consiga mantener la altura e interés de su vertiente culturalista. Sin embargo, para esta época, 1946, el panorama español ha conocido un fuerte resurgir intelectual, donde existen publicaciones culturales de una trayectoria y calidad superiores a la revista donostiarra⁹. Por otro lado, la finalidad básica de su aparición ha dejado de tener vigencia, ya que los objetivos primeros se hallaban perfectamente cumplidos y enraizados en la población española o bien habían quedado obsoletos con el paso del tiempo. La guerra civil y su contexto eran ya cosa de una historia pasada y los principios de la legitimación de la guerra y del régimen eran ideales plenamente conquistados. La última época de la revista es la historia de una muerte anunciada.

Durante el tiempo de publicación (abril de 1937 hasta febrero de 1946), el coste de la revista sufre un encarecimiento progresivo como necesidad de adecuación con la subida de los precios. Así, el primer número cuesta tres pesetas, cantidad que se mantiene en las primeras entregas con la sola excepción de los números extraordinarios que pudieron llegar a costar hasta nueve pesetas (nº 7-8 de diciembre de 1937 y enero de 1938) o seis pesetas (nº 4, julio-agosto de 1937). A partir de febrero de 1938 (nº 9), el precio de la revista sube hasta cuatro pesetas. En Mayo de 1940 (nº 32), el precio de la misma alcanza las cinco pesetas y los extraordinarios las diez. En abril de

⁹ Por poner unos meros ejemplos ilustrativos baste afirmar que en 1942 Joaquín de Entrambasaguas inicia la publicación de *Cuadernos de Literatura Contemporánea*; José María Alfaro, en ese mismo tiempo director de *Vértice*, crea la revista *Escorial*; la Delegación de Prensa desde 1945 publica *La Estafeta Literaria*; la prestigiosa *Revista de Estudios Políticos* aparece en Madrid en 1941; etc. Para darnos una idea de la realidad cultural del momento, es suficiente decir que en el mismo año del ocaso de *Vértice* inicia su aventura editorial la revista *Ínsula*. *Vértice* ya no tenía ni sitio ni papel en este panorama, lo que en parte justificaría el cese de ayudas públicas. A su vez, su director, José María Alfaro, apostaba por otras empresas editoriales de mayor eficacia ideológica y cultural.

1942 (nº 55) el coste sube a las ocho pesetas, precio que se mantiene hasta el cierre. Cabe afirmar que el coste medio de la revista es alto y su posible adquisición muy limitada. Sin embargo, si se tienen presentes tanto la calidad como la materialidad de la revista no se puede considerar una revista cara, aunque no fuera asequible para la gran parte de la población.

La filosofía programática de *Vértice* se concreta especialmente en las dos primeras épocas de la revista bajo las direcciones de Manuel Halcón y Samuel Ros. Como se puede deducir de lo ya dicho, la ideología más pura de la revista se materializa en la primera época, mientras el diseño y la calidad gráfica se plasman de manera especial en la segunda. Cabe afirmar que el tercer período de la revista es una especie de camino lento pero irreversible hacia su ocaso. Por eso, desde un punto de vista estrictamente ideológico, la dirección de Manuel Halcón es clave y fundamental. Estas razones explican que la continuación del presente estudio se centre preferentemente en esta etapa por ser el período más significativo de la revista y por representar la más pura ideología del primer franquismo.

El espíritu militarista y la filosofía falangista, en consonancia con las circunstancias históricas y con la ideología dominantes, sintetizan lo más representativo de la ideología de la revista. Dentro de esta línea, se rinde culto a la figura del caudillo y en un primer momento a la persona del fundador de Falange José Antonio Primo de Rivera. De forma sistemática, aparece una fotografía de Franco, acaparando todo el espacio de la página primera o segunda, tomada desde un primer plano o, en ocasiones puntuales, en un plano medio¹⁰. A su vez, en páginas interiores, dedicadas a la guerra o a otros temas de exaltación nacional, las presencias de Franco son numerosísimas¹¹. El culto al caudillo, con esa profusión de fotos y alusiones, se da de forma especial hasta mediados del 39. A partir de ese momento, se imponen otros sistemas de exaltación más sutiles e indirectos. Las alusiones personales son menos continuas. Las presencias fotográficas y los tonos exclamativos disminuyen de forma considerable.

¹⁰ El colmo de esta especie de idolatría hacia la figura de Franco lo podemos encontrar en la página fotográfica dedicada al caudillo (Nº 6, noviembre de 1937), realizada por Campúa, donde su figura aparece bordeada por todas partes por el nombre de Franco en mayúsculas. Encuadre exaltativo donde el nombre de Franco aparece cientos de veces.

¹¹ En ocasiones se superponen las figuras de los dos líderes fascistas, Franco y José Antonio en páginas seguidas o bien la de Franco con alguna alta figura del ejército nacional o con una relevante personalidad del clero, como son los casos del General Moscardó o del Cardenal Gomá.

Otra forma de culto al caudillo o a la ideología fascista es la presencia sistemática de dedicatorias, poemas o escritura de prosas más o menos literarias con un mensaje afín a la ideología dominante. Un buen ejemplo es la dedicatoria de una página entera dedicada a reverenciar la figura y hechos de Franco, tal como se da en el número XVIII de enero de 1939.

FRANCO
CAUDILLO NUESTRO
ESPAÑA UNIDA SALVADA POR TI
TE SUJETA PARA SIEMPRE AL CORAZON DE TUS HIJOS
TU ESPADA BRILLARA EN LOS MUSEOS DE LA HISTORIA
Y EN LA HISTORIA QUEDARA TAMBIEN PARA EJEMPLO DE LAS GENERACIONES
LA SERENA ACTITUD CON QUE HAS MANTENIDO LA LIBERTAD DE LA PATRIA
AMENAZADA COMO NUNCA POR LUCHAS INTERNACIONALES
Y ESTA LIBERTAD DIFICIL PERO DEFINITIVA
QUE NOS LLEVARA A LA GRANDEZA
A TI TE LA DEBEMOS

XXVI - I - MCMXXXIX - III

Sin entrar en análisis temáticos por falta de espacio material, pero fáciles de percibir por el lector, se puede afirmar que la dedicatoria, expresión de la ideología reverencialista de esta revista, resume por todas partes un culto exacerbado a la figura del Caudillo. Junto al culto a la figura del caudillo, el núcleo temático de la revista gira en torno a otros dos conceptos: la erótica del militarismo o de la guerra y la exaltación de la cultura nacional-católica. Desde este punto de vista, la síntesis ideológica de la dedicatoria coincide plenamente con la filosofía de la revista. Glosando dichos principios, se puede presentar como eslogan de la revista el siguiente cuadro temático: Franco, jefe y cabeza del ejército nacional y de todos los españoles auténticos, ha conquistado una nueva patria en libertad en pro de la gloria de España a través de una guerra cruel pero heroica y gloriosa contra los enemigos de España y de Dios.

Desde este punto de vista de exaltación nacional-falangista, la portada del primer número, dibujo realizado por Carlos Saenz de Tejada, puede ser considerado como un excelente ejemplo del talante ideológico de la revista¹². El espacio se divide en dos partes a través de una línea diagonal que va de derecha a izquierda y de arriba a abajo. En la

¹² Como se ha seleccionado esta portada, se podrían haber escogido otros muchos ejemplos que de igual manera hubieran servido para ilustrar fielmente la filosofía interna de *Vértice*.

parte izquierda aparece una serie de figuras de jóvenes musculosos y atléticos uniformados, portando banderas ondeadas al aire entre el laurel de la victoria y varias palomas blancas de la paz. En la bandera más destacada, en su centro, se encuentra el símbolo fascista de la cruz gamada y en el eje central de la perspectiva pictórica se halla el escudo falangista del yugo y las flechas. En el lado derecho, varias estrofas del himno falangista con la partitura musical de los acordes del "Volverán banderas victoriosas". Todos los símbolos y la estética de composición representan fielmente la ideología falangista-fascista¹³.

En esta misma línea de exaltación militarista y de glorificación nacional-católica, aparece como uno de los temas centrales la contienda civil. Por eso, *Vértice*, entre otras muchas cosas, es un parte de guerra dirigido a la población civil. En todos los primeros números, hasta mediados de 1938, aparece en una de sus primeras páginas un "Mapa de España, con un grabado superpuesto del territorio liberado" o bien "Mapa de España con un gráfico superpuesto de la situación de los frentes" o simplemente "Mapa de España", rótulos que van cambiando según la realidad de la guerra propicie uno u otro título. Desde este punto de vista, encontramos en todos los números iniciales un verdadero parte de guerra gráfico.

A este parte de guerra se suman múltiples artículos y reportajes orientados a reflejar la conducta y entrega de las dos partes en conflicto. En esta presentación, como es de esperar, domina un claro espíritu maniqueísta, donde las acciones de los nacionales son siempre ensalzadas y sacralizadas, mientras las empresas y comportamientos de los republicanos de forma sistemática aparecen vilipendiados y degradados. En este afán de encumbramiento de unos y de envilecimiento de los otros, se llega a modificar la realidad histórica, presentando actos de verdadera esclavitud y castigo como respuestas de redención y salvación. Como ejemplo de este maniqueísmo de base, sirva el breve reportaje "Cómo tratamos a los prisioneros de guerra" (Nº 2, mayo de 1937):

Mientras las bestias del marxismo, no satisfechas con destruir poblaciones, saquear aldeas y asesinar españoles, lanzan a los vientos del mundo la especie calumniosa de nuestra ferocidad, los prisioneros de guerra de las tropas de Franco, tratados con todo el humanitarismo de un Estado que se siente fuerte, borran sus culpas en el trabajo dignificador...

¹³ Dentro de esta línea fascista es llamativo el gran espacio que se dedica a glosar las políticas y regímenes políticos de Italia y Alemania. De forma sistemática, además de otros trabajos, los reportajes dentro del espacio "Noticiero Gráfico Universal" cumplen este fin.

El lector puede sacar sus propias conclusiones de la lectura de este breve párrafo. Los artículos y reportajes gráficos de la guerra son numerosos, siempre respondiendo a la dinámica de las dos Españas, la España azul de Franco y falange, caracterizada por el honor, el heroísmo y la entrega y la España republicana y roja, singularizada por su connivencia con el bolchevismo, por su antiespañolismo y la herejía ideológica. Un buen ejemplo, entre muchos posibles, es la glosa dedicada a la caída de Eibar. El título es "Eibar destruido" (Nº.2, mayo de 1937) y el artículo dice:

Como en Irún, como en Toledo, como en Guernica, en Durango y otras tantas ciudades de la España mártir, la tea incendiaria del bolcheviquismo, avivada por el sopro frío de Asia, prendió también en Eibar. El lápiz maestro de Roque Merubia ha captado la silueta ruinosa de estos escombros, que un día fueron plaza de mercado, entre los que se alza la protesta cristiana del campanario de San Andrés, ruido de metales y sonido de salmos.

Lenguaje reiterativo en expresión y expresados, donde los comentarios sobran por la nitidez de las ideas. Pero entre las líneas asoma un propósito claro, punto programático esencial de esta revista: la idea de justificación de la contienda civil. Las páginas de la revista de forma machacona insistían una y otra vez en la necesidad de una guerra para corregir los errores del pasado y dar un nuevo rumbo a la España perdida. Para expresar estas ideas, cualquier motivo o artículo, aunque su temática no tuviera nada que ver aparentemente con esta filosofía de base, era bueno y pertinente. Sin embargo, en la mayoría de los casos, los asertos no dejaban lugar a la duda. Así se encuentran estas significativas líneas en el trabajo-editorial del nº. 4 de julio-agosto de 1937 con el título de "La revista habla":

En el mes de Julio de 1936 se inicia la era de nuestros Años Triunfales, porque el ejército asume con altiva consciencia de su responsabilidad y con absoluta fe en la necesidad del sacrificio impuesto, la tarea de levantar al país de la sima a que le empujaron. Era ésta una sima donde se hundía definitivamente no sólo el prestagimo sino la vida misma de nuestra Patria, destrozada por los enemigos de la civilización occidental, por las horadas del odio, ejecutadoras de los siniestros planes de las internacionales, que habían buscado en el Ejército el blanco preferido de sus desmanes, porque sabían que él era la más recia columna y la más sólida garantía de España. Y para salvarla se alzó en armas, identificado con el verdadero pueblo, con la Falange, el Requeté y las restantes Milicias nacionales... Ese pueblo y ese ejército sellaron con sangre y heroísmo su alianza nacional para reducir al enemigo y hacer que nuestra Historia recobrar el rango imperial de su destino.

El imperio es otro de los ejes neurálgicos de la mitología franquista. Si se justifica la guerra, si se rinde culto al caudillo, etc., es, entre otras causas, por el imperio. El mitema imperio se reitera constantemente a lo largo de las páginas de la revista. El centro de este punto se encuentra en el número 9, abril de 1938, donde se discute el tema e incluso Pedro Sainz Rodríguez y Alfonso García Valdecasas glosan los conceptos y sentido de dicho mito.

Para alcanzar estos ideales de grandeza e imperio, primero hay que transitar la dura ruta del sacrificio y de la aniquilación del enemigo. Es imposible construir la nueva España, si no se destruye previamente la vieja. Abundantes artículos y proclamas insisten en estas ideas. "El problema nº 1 de España es el de la educación física" (Nº 1, abril de 1937), dice:

La guerra que estamos ganando contra todos los enemigos de la Patria única, libre y grande, exige de nosotros con la destrucción o el aniquilamiento de aquéllos, la instauración plena de nuestro dogma, que, yugulando los vicios pretéritos, atraiga para el futuro español, los vientos de imperiales grandezas que propugnamos.

La guerra impone la victoria para la aniquilación de los vicios y los errores del pasado y para la implantación de los nuevos ideales imperialistas. Se defienden los principios de la muerte y destrucción para la conquista de la paz y de la vida. Se juega con el mitema de la renovación para explicar el horror de la guerra y exigir la entrega y el heroísmo.

De aquí al principio de unidad sólo hay un paso. La conquista de la nueva España, —una *España Una, Grande y Libre*—, exige la unidad a través de la entrega de todos los españoles. En la línea de unificación de conductas y pensamientos, se crea el principio de identidad entre la bondad del español y la bondad del ciudadano sobre las premisas de la guerra y el trabajo. Pero por lo general, el trabajo se subordina a la guerra, porque *Vértice* es una revista de guerra con una clara orientación militarista.

A este fin, como se ha podido ver con anterioridad, colabora lo más florido de la intelectualidad nacional-falangista, desde las generaciones de los mayores hasta los grupos de escritores más jóvenes. Todos están presentes. Entre otras muchas entregas, caben ser destacados los siguientes títulos y autores: José María Alfaro publica un soneto "A Francisco Franco, Generalísimo"; Luis Rosales escribe para la revista "Ofrecimiento (Guardia en el parapeto)"; Tomás Borrás compone "A la bandera de España, a la bandera de Falange" o "Nuestro saludo"; Dionisio Ridruejo realiza diversas colaboraciones como "A Benito Mussolini", "Al Monasterio de El Escorial" o

"Columna en el llano"; Luis Felipe Vivanco participa con "Egloga primera: Isabel"; Pedro Laín Entralgo entrega su "Diálogo entre el heroísmo y la envidia"¹⁴. La lista podría ampliarse considerablemente pero las figuras mencionadas son suficientes como demostración de la calidad de las firmas y de la ideología de base que domina en la revista.

Si exceptuamos la parte culturalista, común a otras publicaciones de la época, y la parte gráfica, excepcional para la época y las circunstancias de publicación (merecedora de un amplio estudio monográfico), y nos centramos en lo más distintivo de *Vértice*, su orientación ideológica, cabe concluir este trabajo presentando en plan de síntesis los temas centrales de la revista. Éstos, en mayor o menor medida, son el mito del caudillaje, el militarismo-falangismo, la guerra como cruzada, el ideal de imperio y los principios de entrega y unidad. Sobre estos pilares temáticos se alza la verdadera mitología del primer franquismo y, como derivación, de la revista *Vértice*¹⁵ en su primera época.

¹⁴ Todas estas colaboraciones se dan, como es de esperar, en la primera época. Bajo la dirección de Samuel Ros ya no se encuentran escritos de esta línea ideológica. Empiezan a dominar nuevas propuestas temáticas: el paisaje con sus ríos y ciudades, la religión, temas de la trivialidad, la fiesta nacional, el amor, etc. Este cambio de orientación ideológico-temática revela el paso de una literatura o periodismo de corte militarista a otro de carácter más personalista e interiorizado, acercándose a lo que se ha denominado como "existencialismo intimista".

¹⁵ Por falta de espacio no he podido desarrollar otro de los puntos más originales y distintivos de la revista: el sentido profundo del lenguaje publicitario en *Vértice*. Dejo el tema para un próximo artículo.

DIONISIO RIDRUEJO: ENSAYO DE UNA BIOGRAFÍA POLÍTICA

LUIS LLERA CANTERO
Doctor en Filosofía

La evolución política y personal de Dionisio Ridruejo es consecuente con esa época que, a juicio de Salvador de Madariaga, se caracterizó por la desilusión y el desengaño. Cuando se aborde el problema de su lento proceso ideológico convendría detenerse en este desaliento o quiebra moral que no es sólo de un hombre sino de una generación y, acaso, de una cultura.

Comprender este tránsito desde el falangismo hacia una decidida oposición al régimen del general Franco obliga a situar a Dionisio Ridruejo en fechas, contextualizándolo, ya sea brevemente, en aquellas circunstancias que determinaron su acción e ideario político. Son, a mi parecer, cuatro las etapas más significativas de este proceso que abarca más de cuarenta y un años.

Iª. (1933-1942)

Comprende esta etapa los años de su filiación a Falange Española —en sus sucesivas denominaciones—, y la doble experiencia de la guerra: la civil y la mundial, participando en esta última como visionario en la Campaña de Rusia.

Su entrada en Falange tiene mucho que ver con su intento por salir del encogimiento tradicional y provinciano en el que transcurre su infancia y primera juventud, pero salvaguardando los valores morales y religiosos que sustentaban el viejo orden. Suponía, pues, una opción de vida adornada de ciertas convicciones políticas no exentas de contradicciones. Sólo Falange parecía brindar a este joven de veintiún años la posibilidad de satisfacer un fervor revolucionario sin que ello supusiera desentenderse de la herencia afectiva de la clase a la que pertenecía. Una imagen de ese aliento revolucionario, que animaba a la Falange de los pri-

meros años, la representa una ilustración del pintor Ponce de León, aparecida en el viejo *Arriba*, en el que se muestra a un capitalista recibiendo una patada en el trasero y que fue censurada en la edición facsímil del año 1938. Ridruejo afirmaba que los carteles de Ponce de León eran más ferozmente antiburgueses que los de la U.G.T. o la C.N.T.

Es evidente, que, aunque D.R. se sintiese atraído por la gran reforma igualitaria del mundo, estaba ligado a su ambiente. Diría, años después, que su afectividad y su inteligencia pendulaban inquietamente, de tal modo que el falangismo le pareciera hecho a su medida: ni de derechas ni de izquierdas sino todo junto, sagradas tradiciones y revolución igualitaria¹. Ridruejo siempre profesó un gran respeto por José Antonio Primo de Rivera, al que conoció en el verano de 1935. Ese mismo año José Antonio "dedicó muchos meses a explicar sus particulares metas sociales y la distancia que separaba al nacionalsindicalismo de las visiones de la izquierda y de la derecha. Ello implicaba, más que un giro dialéctico, un cambio en el modo de enfocar los problemas de la regeneración nacional"². En su artículo «España estancada», publicado en el primer número de *Arriba*, justificaba el advenimiento de la República porque el país seguía estancado en la mediocridad y en la injusticia social. Quedaba, pues, pendiente una revolución que los sucesos posteriores de la República habían abortado.

Los rasgos propios del estilo joseantoniano, indefinición y retórica, ya se aprecian en este artículo; sus contenidos son tan abstractos y generales que es difícil no estar de acuerdo. Pero lo que interesa destacar es el hecho de que Falange se siente, en cierto modo, heredera de la revolución del 14 de abril, que consistió en el derribo de una Monarquía vacía de contenido a la que los falangistas oponían el sueño de una Monarquía imperial, en la línea de los teóricos de Acción Española. Para muchos españoles —también para la joven Falange— la República supuso una promesa de fecundidad; hasta tal punto esto es así que portavoces del Bloque Nacional hacía meses que venían denunciando que FE se había convertido en una fuerza republicana. La verdad es que algunos discursos de su líder parecen avalarlo: "Nosotros no podemos estar en ningún grupo que contenga un propósito contrarrevolucionario; porque nosotros lo que precisamente alegamos contra el 14 de abril, no es que fuese violento, no el

¹ Ridruejo, Dionisio. *Escrito en España*, Gregorio del Toro, Madrid, 1976, p. 18.

² Gil Pecharromán, Julio. *José Antonio Primo de Rivera. Retrato de un visionario*, Temas de Hoy, Madrid, 1996, p. 381.

que fuese incómodo, sino el que fuese estéril, el que frustrase una vez más la revolución pendiente española”³.

José Antonio, y de esto es de lo que ahora se trata, impresionó vivamente al joven provinciano hasta tal punto que le pareció ver en él a un modelo. Ya en aquel tiempo, Ridruejo se sentía atraído por la fórmula del poder personal que había defendido Giménez Caballero en su libro *Genio de España*; pero, paradójicamente, esa y otras fórmulas fascistas creaban en José Antonio una cierta perplejidad; porque si, en verdad, un poder fuerte excluía de modo automático la maquinaria de los partidos políticos no había, en contrapartida, garantía alguna de que ese poder pudiera recaer en el mejor. Era una fórmula en la que el azar podía intervenir en exceso y, además, estaba siendo defendida y auspiciada por los reaccionarios de la Derecha contra la que Falange decía luchar. Las propias vacilaciones de un hombre que murió joven y de una ideología en formación como la del falangismo, explican no pocas de las inconsecuencias políticas que se le reprochan al propio Ridruejo, e ilustran, también, el intento de éste por comprender a un hombre que, como José Antonio, quedó, para siempre, condenado a sus palabras ocasionales y que, “acaso él mismo, no llegó a poner en claro las consecuencias necesarias de otras palabras suyas más esenciales”⁴.

En vísperas de la guerra se respiraba un ambiente exagerado de renuncia a la acción civil ordinaria y sólo se pensaba por parte de los sectores más antirrepublicanos en la intervención del Ejército. Antes de la contienda, Ridruejo no ocupó cargo alguno de relevancia, aunque el Jefe Nacional le encargase la Junta de Mando de la Jefatura Local del SEU de Segovia.

La Guerra Civil vendría a ser el hecho crucial que decidiría —acaso ya para siempre— la vida de tantos españoles. La contienda volvió a los hombres del revés, hizo “otras” las vidas de cada uno; es por ello, que recuperarse de la propia extrañeza de sí mismo, a la que la barbarie condujo, o reencontrar el tono de la propia intimidad, se convirtiesen en poderosas razones para futuras disidencias. Se trataba de volverse del derecho, de volver en sí; por eso D.R. deseó fervientemente la cancelación de la Guerra Civil y se opuso, ya desde 1942, a su prolongación, repudiando cualquier táctica política que supusiera avivar su espíritu.

³ Primo de Rivera, José Antonio. «Discurso sobre la Revolución Española», citado por Gil Pecharromán en *José Antonio Primo de Rivera. Retrato de un visionario*, Temas de Hoy, Madrid, 1996, p. 387.

⁴ Ridruejo, Dionisio. *Casi unas memorias*, Editorial Planeta, Madrid, 1976, p. 310.

Es, no obstante, esa locura colectiva la que colocará a Ridruejo en el primer plano de la política nacional y gracias a una circunstancia que parece sólo apropiada a los poetas: por la palabra. Una vez triunfante el Alzamiento en Segovia, se encontró, con gran sorpresa de su parte, hablando sin vacilaciones ni torpezas, "sintetizando un discurso que había leído por la radio y que venía a decir que no creía ni aceptaba el reparto de España entre buenos y malos, porque, en aquella hora, había una posibilidad nueva para todos"⁵. El discurso gustó y desde entonces fue reclamado para realizar labores de propaganda en los frentes y la retaguardia. Era, sin lugar a dudas, un orador de improvisación de los más brillantes y solicitados. El propio D.R. reconoce que su oído era liberal aunque sus convicciones del momento fueran fascistas. De sus avatares oratorios se conservan algunas anécdotas que son reveladoras del estilo y contenido de sus proclamas; así, durante un discurso pronunciado en Sevilla y emitido por radio, cuenta Jorge Guillén que al oír aquellas palabras dijo: "Si este muchacho piensa lo que dice no durará en esto mucho tiempo"⁶. El 29 de diciembre de 1936 es nombrado Jefe Provincial de Valladolid en sustitución de Teodoro Giménez. Con esta medida se intentó suavizar la tendencia jonsista y autonomista de la Territorial de Valladolid que ya había enfrentado en su momento a Andrés Redondo, Jefe Territorial de Castilla —en sustitución de su hermano Onésimo—, y a José Antonio Girón, Jefe de Milicias. La experiencia vallisoletana constituye uno de los episodios más sombríos de la biografía de Ridruejo. En su libro *Escrito en España* reconoce que "nadie que haya militado en una causa terrorista es inocente del terror, aunque personalmente se haya abstenido de él y aunque en su intimidad —e incluso en el ámbito de sus relaciones oficiales— lo haya condenado. Este es mi caso. No creo que psicológicamente este proceso de juicio desde el desencanto o juicio diferido, constituya un caso excepcional. La mayor parte de los hombres que han fraguado su humanismo moral en la disipación de ciertas esperanzas indebidas y terribles, y en la vivencia testifical del terror, han llegado a revelarse contra este último y a convertirlo en clave de su reacción, sólo porque antes habían comprobado la vanidad de aquellas esperanzas"⁷.

La lógica de la guerra era implacable y la propia estrategia militar parecía dictar la necesidad de unificar en un mando a las diferentes familias del bando nacional. Algunos sucesos como los acaecidos

⁵ Ridruejo, Dionisio. Oc, p. 68.

⁶ Guillén, Jorge. Citado por D.R., en *Casi unas memorias*, p. 84.

⁷ Ridruejo, Dionisio. Oc, p. 119.

el 2 de febrero de 1937, tras conocerse la voluntad de la cúpula militar de censurar un discurso de José Antonio en el que se postulaba el desmontaje revolucionario del capitalismo, y que, sin embargo, los falangistas de Salamanca y Valladolid lograron que se difundiera, presagiaban lo que había de ser la gran crisis de la Unificación.

Antes de la promulgación del Decreto 255, D.R. reclamó ante su Jefe Nacional una mayor primacía de Falange en el aparato del nuevo Estado. Era notorio que la derecha más conservadora dominaba las estructuras del Estado naciente; pero sobre todo, adoptaba medidas que representaban para el futuro del falangismo revolucionario dificultades insuperables. "Hedilla no ocultaba su impotencia"⁸. El Decreto de Unificación sembró la desconfianza entre los sectores más radicales del falangismo porque al legitimar la jefatura personal de Franco, indisociable ya del Estado, éste se había apoderado de los partidos para acomodarlos a sus propósitos. De hecho, muchos falangistas calificarán el decreto como de golpe de Estado a la inversa. El propio José Antonio ya presagió que el fracaso del golpe de Estado del 36 supondría la liquidación del falangismo tal y como dubitativamente él lo iba concibiendo. En una carta enviada a los camaradas desde la cárcel de Alicante, el 24 de junio de 1936, consideraba que era ofensivo que se invitara a Falange a formar parte de un movimiento contrarrevolucionario que no iba a conducir a la implantación del nacionalsindicalismo "sino a reinstaurar una mediocridad burguesa conservadora, orlada para mayor escarnio, con el acompañamiento coreográfico de nuestras camisas azules"⁹. El expediente de la Unificación sirvió para que, por virtud de la doble lealtad unida, naciese el franquismo.

Franco, a juicio de Ridruejo, organizó una figura trinitaria en la que la persona del soberano era una y las funciones tres: Partido, Ejército y Gobierno. El Gobierno no dependía ni del Partido ni del Ejército; a su vez el Partido cumpliría una función meramente instrumental, quedando el Ejército como un delicado aparato de obediencia automática en el que residiría latente la última ratio. Esa autonomía del poder, frente a cualquier corsé ideológico o partidista, le permitirá, hasta el final de su vida, una ductilidad sorprendente para ir adaptando su régimen a las circunstancias que, por ejemplo, impondrían los vencedores de la Segunda Guerra Mundial.

En Enero de 1938 quedó formado el primer Gobierno de Franco, ocupando la Cartera de Interior Serrano Súñer de la que dependía la Secretaría de Propaganda, cargo que ocuparía Dionisio Ridruejo al mis-

⁸ Ridruejo, Dionisio. Oc, p. 91.

⁹ Primo de Rivera, José Antonio. *Papeles Póstumos*, Plaza y Janés Editores, Madrid, 1996, p. 318.

mo tiempo que pasaba a formar parte de la Junta Política de Falange que ostentaba la representación permanente en el Consejo Nacional.

No es posible extenderse, en esta ocasión, sobre el plan de propaganda que intentó ejecutar su titular; sólo cabe decir que su modelo era claramente totalitario, "apuntaba al dirigismo cultural y a la organización de los instrumentos de comunicación pública en todos los órdenes. Era un plan probablemente siniestro, pero no banal"¹⁰. Conviene, no obstante, recordar el conjunto de personas que se agruparon en torno a los servicios de propaganda y que le otorgaron un carácter poco sectario: Eugenio d'Ors, Foxá, Eugenio Montes, Neville, Manuel Machado, Samuel Ros, Rosales, Tovar, Torrente Ballester, Laín Entralgo, Vivanco, Agustí, Aladré, y Regino Sáinz de la Maza, entre otros. La Jefatura de Propaganda constituía un centro raro "donde era posible hablar de todo sin recelos y preocupaciones"¹¹. Con ese mismo espíritu, que aglutinó a su equipo de propagandistas, fundará y dirigirá la revista *Escorial*. La rareza del grupo de sus colaboradores venía dada por la singularidad de los personajes y por la confluencia en ellos de perfiles ideológicos que no se inclinaban del lado fascista. Es el caso de los catalanes de *Destino* como J. Ramón Masoliver. Pero también influyó la alegría y el estilo de sus componentes frente a la sordidez de la vida campamental que imperaba aquellos días.

Aunque embriagado de esperanza mesiánica, porque creía que sólo desde el poder se podía dar cuerpo a las ideas y transformar la realidad, ésta, de vez en cuando, se empeñaba en mostrar su lado trágico, su filo más penetrante. Al parecer era Laín quien más agudamente expresaba ese dolorido sentir, avivando en todos la conciencia de una realidad que por su propio dramatismo comprometía a los miembros del grupo del modo más exigente y responsable.

Hasta la finalización de la guerra se puede afirmar que Ridruejo era un hombre de utopía, aunque acuciado de ciertas zozobras y decepciones como las que padeció después de la toma de Barcelona. En ese momento se le manifestaron hechos particularmente terribles que estaban sucediendo con anterioridad, pero que quedaban fuera de su zona de visibilidad. Más tarde reconocerá que aquellos que censuraron sus proyectos se expresaban con mayor sinceridad y realismo que él en el contexto de la experiencia de la guerra. "Me fuí de Barcelona con las peores sospechas. Puedo anticipar, eso sí, que sería en Cataluña, años más tarde, cuando empezaría a contemplar con ironía mi propia imagen interior"¹².

¹⁰ Ridruejo, Dionisio. *Casi unas memorias*, p. 130.

¹¹ Ridruejo, Dionisio. Oc, p. 136.

¹² Ridruejo, Dionisio. Oc, p. 171.

Finalizada la guerra pareció a algunos intelectuales que había que contrarrestar el clima de intolerancia desencadenado tras ella y crear unos supuestos de comprensión del adversario. Con esta finalidad nace la revista *Escorial*, que contó desde su inicio con el núcleo de propaganda que ya conocemos, pero también con otro grupo de intelectuales que no mostraron una adscripción clara al Movimiento, es el caso de Baroja, Marichalar, Menéndez Pidal y otros.

La declaración de principios, con la que se abre el primer número de la revista, está en consonancia con el modelo propagandístico que Ridruejo intentó plasmar durante la guerra. Su estilo se caracteriza por el sincretismo ideológico y una notable carga de buenas intenciones, propio de la mejor tradición falangista: "ante todo hemos de declarar con sinceridad que nacemos con la voluntad de ofrecer a la Revolución Española y a su misión en el mundo un arma y un vehículo aunque sea modesto"¹³. El redactor del manifiesto no tiene dificultad alguna en pretender reconciliar la necesidad de rehacer la comunidad española con la realización de una unidad trascendente y universal que, por su misma razón de ser, la imposibilita; ya que es, justamente, la forma en la que la pretendida unidad se concreta en la España de los años 40 la que hace aparecer a la revista *Escorial* como un ardor de gentes aprovechadas que quieren legitimar la causa a la que sirven. El propio Ridruejo repudiará años después su propio «Manifiesto». Pero la buena voluntad es indudable y, en cierto modo, consecuente con un falangismo legítimo que busca la integración de valores y de personas dentro de una «unidad viva». Es ese esencialismo organicista, puramente fascista, el que inspira la ética y la estética de los fundadores de la revista.

Quizás se desease la reconciliación pero el «Manifiesto Editorial» no lo hace explícito. *Escorial*, se dice en él, no es una revista de propaganda, sino honrada y sinceramente una revista profesional de cultura y letras. ¿Cómo no iban a ser calificadas de impostura estas palabras? Sólo la juventud y el fervor falangista de Ridruejo pueden disculpar tanta ingenuidad y, sin embargo, algunos de sus contenidos soliviantarán al nuevo régimen. Es, hasta cierto punto, lógico que mirada desde el conservadurismo propio del franquismo la perspectiva que adquiere *Escorial* sea, indudablemente, otra. Pero para los intelectuales silenciados o en el exilio lo que venía a pedir D.R. era excesivo; era tanto como legitimar espiritualmente lo que se había pretendido justificar con la sangre.

En el primer número de la revista se insertó el prólogo que Dionisio Ridruejo escribiera para la edición de las *Obras Completas* de Anto-

¹³ Ridruejo, Dionisio. «Manifiesto Editorial», *Escorial*, Nº 1, Madrid, 1940, p. 8.

nio Machado; su título, «El poeta rescatado», es un buen ejemplo de todo lo antedicho. Nos presenta su autor a un poeta viejo, cansado, al que su propia bondad le convirtió en un secuestrado moral de la causa republicana. Unos u otros podrían haberle llevado a su campo, ya que su propio anacronismo ideológico abonaba cualquiera de las razones contendientes. Ridruejo, al revisar su pasado, lamentará no sin cierta amargura este prólogo. A pesar de ello, hay en sus palabras un tono de homenaje al poeta, una necesidad de elogio que se hace sentir no sólo como imperativo de su memoria personal sino de la de todo un pueblo. España, vendría de alguna manera a decir, no puede olvidar a Machado. Este es el mejor Ridruejo; el que reconoce que es necesario, en un momento como aquel, acercarse al maestro que la política, lamentablemente, ha colocado en el campo contrario, pero que las razones del amor lo sitúan entre nosotros, en la intimidad compartida de sus versos. ¿Y no hay mayor reconciliación en estas razones de la ternura, que se ofrecen un poeta a otro, que en todas las contenidas en el «Manifiesto»? Pronto vislumbra D.R. que por el camino de la poesía se alcanza lo que sólo, muy torpemente, la prosa política insinúa.

El 14 de julio de 1941, después de haber presentado su dimisión como Director General de Propaganda, partió D.R. hacia Rusia junto con los primeros grupos de expedicionarios que conformarían la llamada División Azul.

La correspondencia de esta época trasluce un entusiasmo que contrasta con el desengaño político y moral que le indujo, entre otras razones, al alistamiento. En un primer momento el ímpetu del joven y enfermizo falangista parece impregnarlo todo, siente una ansiedad infantil, como de vida nueva, que los meses de campaña irán aplacando. Hay, no obstante, en sus primeras cartas un gozo por la vida acaso sólo explicable por la cercanía de la muerte. La guerra, finalmente, dejará en él un poso de sencillez y humildad, un coraje depurado y sereno que no le abandonará ya nunca. La campaña, tal y como se recoge en su obra poética *Cuadernos de Rusia*, será una experiencia ascética y fortalecedora: «Queda el alma serena, triunfante y levantada. Queda el corazón, en esta descuidada niñez del soldado, fresco y sencillo, como acabado de nacer»¹⁴.

Con este talante afrontará Ridruejo la experiencia del destierro que se presume cercana, sobre todo a raíz de la carta que, al volver de Rusia, envía al general Franco, con fecha de 7 de julio de 1942. En dicha carta se expresan las contradicciones propias de la ideología que profesa, ya que, en definitiva, podría afirmarse que D.R. apologiza la dictadura siempre y cuando ésta se comprometa con la causa del falangis-

¹⁴ Ridruejo, Dionisio. *Casi unas memorias*, p. 233.

mo. Para Ridruejo, Franco es el Jefe de la fuerza que encarna la revolución. Por el contrario, una dictadura puesta, no al servicio de una creación verdadera, sino al capricho de la opresión jamás podrá ser defendida por él. La aceptación de la jefatura de Franco exige el acatamiento de la verdad fundacional falangista y no a la inversa.

La carta viene, en cierto modo, a revisar el expediente nunca resuelto de la Unificación. Para D.R. ésta será imposible mientras las facciones más contradictorias "tengan autoridad para diluir sus principios en el patriotismo tópico de la derecha tradicional"¹⁵. Ser falangista, vendría a reconocer nuestro personaje, es no ser ya cosa alguna, además de exponerse a diario vejamen.

Pero, quizá, lo más destacable de esta carta sea la descripción que de la realidad española ofrece su autor. Un Estado débil, sin apoyo popular, e instrumentalizado por una política excluyente de estilo conservador, como lo evidencia el poderoso intrusismo que ejerce la Iglesia. En el orden económico el paisaje no puede ser más desolador: el hambre es desproporcionada y sólo explicable por el triunfo del estraperlo. En cuanto a la justicia, sumarísima y arbitraria en la mayoría de los casos y proclive a favorecer el encono rojo. Por lo que respecta al Ejército, "abandono de una política militar de previsión eficiente y, en cambio, permanencia del Ejército como vigilante activo de la vida política"¹⁶.

En su carta, terminará subrayando que no hay, hablando en propiedad, Régimen que valga salvo en sus aspectos policiales y que la Falange es simplemente la etiqueta externa de una enorme simulación que a nadie engaña. Como nunca le faltó el sentido del humor, también en ocasión tan delicada hizo gala de un humor negro casi descarnado: "¿Piense V.E. qué desgracia mayor podría yo tener, por ejemplo, que la de ser fusilado en el mismo muro que el general Varela, el coronel Galarza, don Esteban Bilbao y el Sr. Ibañez Martín? No se trata de no morir pero ¡por Dios! no morir confundido con lo que se detesta"¹⁷.

IIª. (1942-1948)

Esta segunda etapa queda comprendida entre los años 1942 y 1948; es el momento en que vida política y vida privada se encuentran más alejadas. Su regreso a esta última, una vez dimitido de sus cargos directivos y habiendo causado baja en el Partido no fue tan normal, como, por otra parte, era de suponer después de su carta a

¹⁵ Ridruejo, Dionisio. Oc, p. 238.

¹⁶ Ridruejo, Dionisio. Oc, p. 238.

¹⁷ Ridruejo, Dionisio. Oc, pp. 239-240.

Franco. Con fecha 16 de octubre de 1942 comenzó su confinamiento en Ronda. Pero el destierro y la libertad personal, paradójicamente alcanzada gracias a su desafección al Régimen, le permitieron meditar sobre los pasos andados hasta entonces. Su libro *Cancionero de Ronda* será reflejo de ese transcurrir meditativo y de apropiación de la conciencia por la vía del exilio interior, enmarcado éste entre la naturaleza y los libros. Es, pues, Ronda un regreso al corazón que se prolongará más tarde en Cataluña.

Te quiero para estar sólo
contigo, Sierra de Ronda
Sólo contigo, guardando
lo que me basta y me sobra.

Pero también Ronda supuso para Ridruejo volver a encontrarse con la imagen trágica de la España vencida. Imagen que iba embargándole con una pesadumbre parecida al remordimiento. Estos son los frutos de su exilio: perspicacia de la conciencia y desolación personal.

El confinamiento se prolongó en Cataluña, sobre todo en San Andrés de Llavaneras, San Cugat del Vallés y Alella. Entre 1945 y 1947 escribiría uno de sus más bellos libros de prosa *Diario de una tregua*, al tiempo que su amistad con Juan Ramón Masoliver iría socavando sus antiguas convicciones. Esos años se caracterizaron por un perseverante pasear con su conciencia de la que irá desgranándose un más hondo sentido moral y afluyendo un enorme torrente de fertilidad poética. Ridruejo recordará esos años como los más fecundos de su vida.

El proceso ideológico maduraba, a un tiempo, con su conversión espiritual, con su entañamiento religioso; la hondura de su propio sentimiento y el desgarrar de una memoria herida por la guerra llevarán a nuestro poeta primero a un escepticismo melancólico, luego a un compromiso decidido contra cualquier forma de barbarie, como la propia Dictadura que él ayudó, no a crear, pero sí a propagar. En una carta escrita a Serrano Súñer el 24 de agosto de 1942 le confesará que tanto el uno como el otro han servido a Franco hasta el suicidio.

Su libro *Elegías*, publicado en 1949 aunque escrito entre 1943 y 1944, da testimonio de este proceso de vida interior. En su poema *Todavía*, dedicado a Machado, leemos lo que sigue:

Lo veo regresar cargado de dolores
a recobrar su forma, a dejarse, obediente,
crear por el espíritu, a amar y derramarse
creando y mansamente poseyendo la tierra
transfigurada en cántico de puro ofrecimiento.

Pero antes las cenizas de su turbio cansancio,
 antes la ira oscura del ocaso y la sangre,
 antes la esperanzada pasión de sus raíces,
 antes la carne ciega,
 antes el barro solo, mortal enteramente.

Esta conversión, de la que dan cuenta los versos, abonaba inmejorablemente el terreno poético, pero, en contrapartida, podría haber conducido a Ridruejo a un callejón sin salida, a un solipsismo desgarrado, a un cristianismo estetizante poco comprometido.

III^a. (1948-1955)

Italia vendría a sacarle de esta situación, o mejor, a que el ejercicio agustiniano de su meditación —al que había dedicado la práctica totalidad de sus años de confinamiento— tuviese su correlato activo y solidario.

Es lógico suponer que su evolución ideológica, ya iniciada, se acentuara en contacto con una realidad más abierta que la que presentaba España en aquellos momentos. En poco tiempo, nuestro poeta se encontrará inmerso en una vida social activa y asistiendo como espectador privilegiado a la intensa conflictividad política, a la permanente crisis del Estado italiano que, sin embargo, siempre parece encontrar acomodo, aunque precario, en el marco de la convivencia democrática. Naturalmente, esta experiencia, de difícil equilibrio entre una sociedad sabia en las artes de la acomodación y la aparente quiebra institucional, tenía que chocar con el esquema, ideológico y político, de soluciones irreconciliables que había abocado a la Guerra Civil y que se perpetuaba en la intolerancia y rigidez del régimen franquista.

Cuando D.R. llega a Roma, a finales de 1948 como corresponsal del diario *Arriba*, le sorprenderá encontrarse ante una sociedad italiana que parece estar dispuesta para el estallido, para la revolución, y a la que, afortunadamente, le falta el detonante que, como en el caso de España, representó la vieja alianza de la espada y la cruz.

Bastará, pues, observar detenidamente la realidad de España, a la que regresa a mediados de junio de 1951, para que Dionisio Ridruejo actualice su conciencia de compromiso, con lo que ello suponía de renuncia a ciertas satisfacciones personales y profesionales. De nuevo su actividad política quedará forzada por el deber.

Ya en 1952, propondrá un modelo aproximativo y vago de transición que por su propia ambigüedad quedaba por igual abierto a la instancia monárquica o republicana. El punto de arranque de esta propuesta, sería la temporalidad en la jefatura personal del Estado,

que había de transformarse en una dictadura constituyente hasta que entrase a actuar, para la sucesión, el sistema electoral directo, el cual habría de dirimir sobre el modelo de Estado deseado por los españoles. "Aprovechando la concentración de autoridad del sistema, podrían precipitarse, a juicio de Ridruejo, reformas estructurales en el campo, en la banca, en el sistema fiscal y en el propio régimen de empresa. Con todo esto podría promoverse una reactivación de la opinión pública y un cierto entrenamiento para la vida civil responsable, desdramatizando las antiguas tensiones"¹⁸. El objetivo consistía en forzar desde el propio Régimen una evolución rápida del mismo que cancelase definitivamente la Guerra Civil. En este empeño se mantuvo D.R. prácticamente hasta el año 1955, entregándose a una labor de concienciación en los medios de comunicación y, preferentemente, en los ámbitos universitarios. Intentó, igualmente, defender sus ideas entre aquellas personas que poseían un peso específico dentro del sistema, e incluso no tuvo reparo alguno en mantener conversaciones con el propio Franco.

Ingenuo y generoso como siempre, pero de una lucidez cada vez más acerada, le iba resultando patente que el Régimen sólo era posible modificarlo por su propia liquidación. A esta conclusión llegará después de una serie de forcejeos de los que dan cuenta algunos de sus mejores artículos aparecidos en estas fechas, como «La campaña de los mediocres» o «Excluyentes y comprensivos», excelentes exponentes de lo que decimos.

«Excluyentes y comprensivos», por ejemplo, está todavía impregnado de cierta liturgia falangista. Su lógica argumental se estructura sobre la base de la idea de la aceptación tolerante del error ajeno y la posterior absolución del mismo para integrarlo en una verdad compartida que el otro todavía ignora. Podría ocurrir incluso, sugiere Ridruejo, que llegásemos a aceptar la razón del otro, sin el temor de que doblegue o ensombrezca la nuestra, porque gracias a su aceptación se podría fraguar mejor nuestra victoria. Es, como vemos, una tolerancia que no va más allá de una piadosa condescendencia. Es la magnanimidad del poderoso, la fuerza y justificación de los vencedores.

Dentro del compromiso mantenido por D.R. en estos años 50, y en la confianza, no justificada objetivamente, pero sí por él deseada, de una mayor porosidad del Régimen, se suceden una serie de artículos y correspondencias con el poeta Carles Riba relativos al problema catalán, que tienen su origen en el Congreso de Poesía celebrado en Segovia en el año 1952. Cabe destacar, de estos escritos, el

¹⁸ Ridruejo, Dionisio. Oc, p. 298.

doble sentido del diálogo crítico y respetuoso surgido entre ellos que contrasta con la intransigencia de ciertos sectores tradicionalistas.

Sigue, no obstante, adherido a él ese rescoldo del falangismo hipotético que le lleva a desear la asunción de los contrarios, a postular en un sincretismo unitario la solución de todas las diferencias. Sólo más tarde, ya en plena oposición, descubrirá que el modelo es otro, que la razón de ser de la democracia radica en su capacidad para crear un espacio comunicativo de la diferencia. El diálogo, pues, que él reclama no será aquel en que los otros entreguen su identidad, sino el que posibilite que las diversas entidades se afirmen. Tenía razón Carles Riba cuando afirmaba la razón de la amistad nacida en el diálogo y del diálogo: "éramos amigos porque él era él y yo era yo. Me complazco en dilatar, según una filosofía ilustre, su sentido diciendo: Eramos amigos para que él fuera él y yo fuese yo"¹⁹.

De alguna manera la conferencia pronunciada en el Ateneo de Barcelona el día 12 de abril de 1955 venía, voluntariamente, a cerrar esta tercera etapa iniciada a su llegada de Roma y que se había caracterizado por una injustificada lealtad al Régimen.

IV^a. (1956-1975)

Desde 1954 Ridruejo mantenía contacto con jóvenes universitarios que le ofrecían perspectivas de replanteamiento ideológico menos fáciles pero más claras que las que él mismo presentaba. Será a partir de 1956, con los sucesos acaecidos en la Universidad de Madrid, cuando Ridruejo descubre que es necesario totalizar un frente lo más amplio posible para desgastar al Gobierno. No tiene sentido extenderse, ahora, en tales sucesos, pero sí, al menos, en la *Declaración Personal e Informe Político* que D.R. envió a la Junta Política de FET de las JONS, encargada de dictaminar sobre los mismos.

En la primera parte de esta *Declaración*, Ridruejo se enfrenta a una concepción escatológica de la política, impregnada de una religiosidad mesiánica que otorga sentido a cualquier forma de sacrificio. La política, así entendida, parece girar en una esfera sagrada que justifica, como si de un Dios colérico se tratase, cualquier forma de aberración. Pero ahora, ya no se pretende debatir sobre las filosofías o ideologías que impregnan la acción política, sino de dilucidar sobre la moralidad intrínseca de los comportamientos políticos que han de tener como finalidad última la ejecución de un plan. Son, pues, las con-

¹⁹ Ribas, Carles. *Carta abierta a Dionisio Ridruejo*, en *Casi unas memorias*, p. 308.

secuencias inherentes a ese plan las que han de ser susceptibles de debates, de confrontación o rechazo. No se pueden seguir consintiendo modelos ideológicos que, amparados en la sacralidad de su destino, han dado pábulo a la barbarie. Es el momento de construir una política a ras del suelo, sin aditamentos u adornos trascendentes y exigir de ella que se convierta en un ejercicio de racionalidad antes que en un impulso o arrebató de voluntades encendidas. Sólo la democracia, vendrá a concluir D.R., podrá preservarnos de los ideólogos.

En la segunda parte de la *Declaración*, Ridruejo intenta ponerse en la situación de esos jóvenes universitarios sometidos, sin ningún pudor, a un régimen intelectual de falsedades y ante el que no parece quedar más remedio que contestar invirtiendo el significado de las nociones oficiales. El hecho mismo de no poder opinar políticamente respecto de ninguna cuestión alentaba el efecto inverso de politizarlo todo, aprovechando con ello cualquier ocasión para manifestar el desacuerdo.

Por lo demás, la desproporción tan evidente entre las causas y la desmesurada respuesta por parte del Gobierno, lleva a pensar si la represión emprendida contra intelectuales, ministros, profesores y estudiantes, constituía una réplica a los sucesos o la utilización de una ocasión que venía a la mano. El clima de intolerancia ya estaba preparado mucho antes de que los estudiantes plantearan sus reformas. La propia sangre de Miguel Álvarez era, también, un buen argumento para eliminar la oposición.

Ridruejo no dejaría escapar la ocasión que esta *Declaración* le brindaba para ratificar su impresión sobre la mezquindad de la vida española y proponer, ante sus eventuales inquisidores, la necesidad de una reforma universitaria que hiciese de ésta una escuela para la vida civil, desde la que se instase a la juventud al intercambio de opiniones y al diálogo razonado. ¡Ridruejo, como siempre, tan osado!

El día 12 de febrero ingresará en la prisión provincial de Carabanchel y con él: Ramón Tamames, Ruiz Gallardón, Víctor Pradera, Enrique Múgica, Miguel Sánchez Mazas Ferlosio y Gabriel Elorriaga, entre otros. La oposición es, desde ese momento, un compromiso social que D.R. ha contraído con la comunidad y que no cancelará ya nunca; su oposición no es el resultado de una hábil disposición natural para la discordia sino un ejercicio racional para la búsqueda de soluciones. El opositor es, pues, siempre "el otro" del gobernante con el que, a veces a su pesar, se siente vinculado. El sistema político imperante puede decidir el carácter de la oposición pero no su último sentido, por lo que es lógico que ante un régimen como el de Franco tenga pleno sentido la acuñación de este concepto.

La oposición a partir de 1956 no será fácil para Ridruejo, aunque éste aprovechará todos los recursos de los que dispone. Colaborará en Acción Democrática, junto a Antonio Menchaca, Lauro Olmo, Fernando Baeza, López Aparicio y los miembros del grupo de Tierno Galván. Más tarde fundará el PSAD –Partido Socialista de Acción Democrática–, con el propósito de ser un grupo de gestión política con los demás partidos. Utilizará, así mismo, cuanta ocasión se le presente para testimoniar epistolarmente sus quejas y opiniones que no pueden aparecer en los medios. En una de estas cartas deplora el tratamiento que la revista *Estafeta*, dirigida por Juan Aparicio, ha dado a Federico García Lorca. En otra, no dejará de agradecer al Ministro de Información Arias Salgado el cuidado y la protección que, gracias a la censura, presta a la seguridad espiritual de España, “impidiendo leer en la prensa española ni un sólo recuerdo de don José Ortega y Gasset en el día del aniversario de su muerte, y hasta la pequeña escuela familiar, anunciando un sufragio por su alma ha sido eliminada. Está claro que los españoles debemos menospreciar a uno de nuestros mejores poetas, debemos ignorar a nuestro mejor filósofo y después debemos callarnos. Perdóneme que no me resigne a cumplir la consigna y que proteste con indignación”²⁰.

Por último, no dejará pasar las oportunidades que le brinda la prensa extranjera, *Bohemia*, *Le Monde*, *Ibérica*, *Les Temps Modernes*, etc. En alguna de las entrevistas, que por entonces concede Ridruejo, sorprende por la agudeza con la que prevé las claves sobre las que se articulará la transición democrática. Por ejemplo, cuando se le pregunta ¿qué régimen estima que sería preferible para España, Monarquía o República? Responderá que la pregunta básica carece para él de sentido. Habría de contestar con un nuevo término no incluido en ella: democracia. En 1959 el problema de España no se aborda desde las dicotomías Monarquía o República, reforma o revolución, sino circunscribiéndolo al problema real que no es otro que el de dictadura o democracia. Si la Monarquía, más como símbolo arbitral que como poder efectivo, es un instrumento hábil para la resolución del verdadero problema, que no es otro que el de permitir una operación histórica de liberación, Ridruejo no tendrá, al menos en principio, ninguna objeción que oponer.

También considerará primordial, para la consolidación democrática, la creación de un partido de amplia base social, no demasiado alejado del Partido Socialista, siempre que éste hiciese algún ajuste de su programa o alguna apertura en sus principios ideológicos.

²⁰ Ridruejo, Dionisio. Oc, p. 361.

"Creo, afirmará Ridruejo en fecha tan temprana como la de 1957, que deberíamos desear que él fuese el gran partido de la mayoría, capaz de constituir la mayoría de la clase media y clase obrera que España necesita y cuya ausencia costó la vida a la República"²¹.

No podemos detenernos en los análisis y comentarios que suscitaron en D.R. hechos de tanta relevancia como el Congreso del Movimiento Europeo celebrado en Munich en 1962, o la huelga de Asturias de ese mismo año. ¿Qué decir de la ejecución de Julian Grimau, o de los sucesos universitarios de 1966? Sólo añadir que año tras año se fue agudizando en él la conciencia de que la democracia constituía la normalidad de nuestro siglo, el único régimen con los máximos resultados de moralidad, prosperidad y cohesión social no forzada. A cuestiones relativas como el modelo de oposición, la integración de España en Europa, la organización autonómica del Estado o al proyecto económico del socialismo liberal, dedicará brillantes páginas en el que puede ser considerado su testamento político, su libro *Escrito en España* y editado en Buenos Aires en 1961.

En una entrevista concedida a la BBC de Londres, el mismo mes de su muerte, al preguntársele si prefería triunfar como escritor o como político, Ridruejo contestó: "Me interesa poder morir con la conciencia a punto, con la evidencia de haber obrado con sinceridad, con honradez y solidaridad. Y si me da Vd. a elegir entre el destino de un poeta cuyos versos serán repetidos dentro de cinco siglos y el de un ciudadano que ha ayudado a que sus vecinos vivan mejor, elijo, aunque parezca mentira, esta última aspiración"²².

²¹ Ridruejo, Dionisio. Oc, p. 474.

RAMÓN J. SENDER
RAÍZ ANTROPOLÓGICO-MORAL DE SU OBRA LITERARIA

Jorge M. AYALA

El temperamento aragonés no ha dado grandes obras a la poesía lírica o a la filosofía, pero sí a la moral y al derecho. Desde la época de la dominación romana se advierte en los escritores de la "región aragonesa" una preocupación por lo moral, unas veces a través de sátiras (Marcial, Pedro Alfonso, los hermanos Argensola, Francisco de la Torre), otras veces proponiendo modelos de vida (Baltasar Gracián, Braulio Foz), denunciando los males de la condición humana (Francisco Goya, Luis Buñuel) o buscando la raíz profunda del comportamiento humano (Ramón J. Sender). Esta faceta moral es observable tanto en los escritores como en algunos artistas aragoneses. Un ejemplo de estos últimos es Francisco Goya.

El pintor de Fuendetodos (Zaragoza) convirtió el arte de pintar en una de las mejores expresiones del esplendor del derrumbe de los ideales de la Ilustración. Sus cuadros traslucen una filosofía de la vida, una *Weltanschauung* que merece ser tenida en consideración. Goya no fue un erudito ni un consumidor de libros, pero participaba del saber de su tiempo a través del trato continuo con los hombres de letras y con la gente del pueblo. Goya fue un hombre paradójico, porque gran paradoja era en su tiempo ser al mismo tiempo un Ilustrado y un hombre enamorado de lo popular. En cuanto Ilustrado, Goya creía en el poder de las ideas como fuente de progreso y de felicidad; pero como hombre "del pueblo", Goya vivía enraizado en los valores eternos que los Ilustrados consideraban "superados".

Goya fue un hombre original, libre hasta para desentonar del dominio casi absoluto que ejercían las ideas francesas. Goya hace patente en *Los Caprichos* su agresiva disconformidad con la sociedad de su tiempo, con las ideas vigentes en España. Denuncia vicios, errores y supersticiones de sus compatriotas. De los cuadros de Goya se deduce la existencia de una forma de encararse con la vida, de un "sistema" de pensar. Si critica, fustiga y denuncia errores, como

hacían Jovellanos, Feijoo y otros Ilustrados, es porque quería afirmar la importancia del saber y de la tolerancia. Goya aspiró a humanizar al hombre, aunque fuera como un ideal lejano.

Francisco Goya fue en muchos aspectos el Baltasar Gracián de su siglo por los desengaños sufridos ante el derrumbe de los valores morales de sus compatriotas. Las "luces" no pudieron evitar la poca vergüenza de Godoy y de Fernando VII. La desilusión y desesperanza se adueñaron del pintor aragonés al constatar el fracaso de las "luces" en España y fuera de España, porque un gran fracaso fue la actuación de los revolucionarios franceses en Francia y en España, la crueldad de la Guerra de la Independencia, la burla de Fernando VII del patriotismo de los españoles. Con respecto a éstos, cuanto más calaba en su psicología más decepcionado quedaba. En el hombre español percibió una agresividad que algunos escritores posteriores (Unamuno y Antonio Machado) han calificado de "cainismo".

A pesar todo Goya no fue un pesimista metafísico, al estilo de Schopenhauer, porque en medio de su desolación mantuvo encendida la llama del saber como la última esperanza que le queda al hombre contra todo irracionalismo. El saber hace libres a los hombres. En la España de su tiempo no hubo nadie tan libre como Goya para acusar los males que aquejaban a la Patria, ni hombre tan lúcido para poner al descubierto la condición humana, con sus miserias y grandezas. Goya representa la "modernidad" española y europea en el arte de la pintura, pero su genialidad no acaba ahí, porque con su pintura Goya ha ofrecido una profunda interpretación de su época.

Otro ejemplo de artista que puso su arte al servicio de una ideal moral es Luis Buñuel. Nacido a principios de este siglo (1900) en Calanda (Teruel), Luis Buñuel fue un cineasta que trasluce en su creación cinematográfica una cosmovisión rebelde, pasional, atormentada. En este hombre genial late un deseo radical de verdad, de sinceridad, de enfrentamiento con sus propios miedos. Interiormente vivió con intensidad las preguntas eternas del hombre: la vida, el amor, el dolor, las limitaciones físicas, la muerte, el deseo de pervivencia. No le bastaban las respuestas aprendidas; por eso prefería volver al caos, a lo originario, y desde ahí rehacer el sentido.

En el plano literario la figura más universal de este siglo es Ramón J. Sender. Sus novelas y relatos están cargadas de sentido moral. La preocupación de Ramón J. Sender por los problemas más intrínsecos del ser humano es superior a cualquier otro contenido que se dé en su narrativa. Su primera novela, *Imán* (1929), es una reacción casi instintiva contra la injusticia social. Sender fija su atención en los seres humanos que parecen insignificantes para la sociedad. Los hechos históricos sirven a Sender de material con el que explorar determinadas zonas "os-

curas" del ser humano. En general, es tan fuerte el peso de lo "temático" en las novelas senderianas que llega a prevalecer a veces sobre lo "estético". Entre los estudiosos de su obra no faltan quienes lamentan esta anomalía y abogan por la sustitución de Sender pensador por la de Seder exclusivamente escritor y maestro en el arte de narrar.

En todas sus novelas ha ido dejando Sender abundantes reflexiones sobre su concepción del hombre, de la vida, de la religión, del arte y de la filosofía. No se advierte una evolución en sus ideas, sino una profundización en sus primeras intuiciones antropológicas y morales. Sender mantuvo a lo largo de su vida la misma actitud frente a la injusticia que sintió de niño; una actitud inconformista contra la injusticia social, el autoritarismo y los aspectos absurdos que presenta la vida humana. El anticonformismo fue uno de los motores de su vida: "La realidad no es optimista; el conformismo es artificial y falso. Allí donde se intentan (la glosa y el conformismo) producen obras estériles y mediocres¹."

El inconformismo brota de lo más profundo del ser humano. Precisamente, para evitar que "lo humano" sea confundido con formas humanas históricas y concretas, la mayoría de las cuales están ideologizadas, Sender propuso el nombre de "hombría": la realidad subconsciente que nos individualiza y al mismo tiempo nos universaliza en el Todo. La "hombría" es como una *ley natural* pero sentida y percibida por nuestros propios ganglios. En *La noche de las cien cabezas* (1934) dice de la "hombría" que es el hombre "en plena puridad sin la corrupción de la vieja personalidad adquirida y pegadiza" (p. 199). La religión, la sociedad, la economía tienden a hacer de las personas individuos, seres aislados y solitarios; la "hombría", en cambio, es esa corriente de vida que hay en nosotros a través de la cual estamos unidos al Todo. Se trata, por tanto, de un "principio vital", el primero y fundamental del hombre, el cual nos impulsa a obrar en una determinada dirección. Los valores humanos que brotan de la "hombría" son

¹ Sender, R. J., *Proverbio de la muerte* (1939), p. 10. "Dentro de la imperfección hoy la gente distingue entre lo positivo y lo negativo. No soy hombre de pensamiento positivo. El pensamiento positivo es conservador y tiende a demostrar a la gente que debe estar satisfecha de su manera de ser y tratar de mejorar en todo caso sin cambiar de dirección. Es decir, a estabilizar e inmovilizar lo existente. Pero, ¿de qué manera? Ganas me han dado de escribir una colección de ensayo titulada "De las ventajas del pensamiento negativo". Pero la verdad es que no hay lo positivo ni lo negativo en el pensamiento, sino lo fecundo y lo estéril. Y lo fecundo, aunque parezca a veces destructor, no lo es." Cfr. "Carta prólogo de Ramón J. Sender" a la obra de Marcelino Peñuelas, *La obra narrativa de Ramón J. Sender*, Madrid, Gredos, 1971, p.8.

valores "reales" por ser los más humanos. En los momentos de máxima politización de Sender, pensó que la "hombría" era revolucionaria.

La temprana atracción que sintió Sender por los anarquistas españoles tenía su origen en la fuerza de la "hombría". Sender percibió en el grito de esas masas de desheredados una faceta de lo humano-eterno que existe en todo hombre: el deseo de igualdad. Los anarquistas no razonan, sino que exigen y actúan. Obrando así no hacen otra cosa que obedecer un instinto natural, la voz de su "hombría". Por eso sienten que viven una religión, con una fe más absoluta que la de otras religiones que se fundan en la aceptación de la revelación. Es una religión pura, fundada en la entrega total, ciega, a la fuerza del instinto. Sender idealiza en sus años mozos la acción de los anarquistas, presentándolos como mártires de su fe. Cuando se tiene en cuenta su sintonía con la "hombría" de los anarquistas, no extraña que Sender se haya autodefinido como un hombre de preocupaciones sociales más que políticas, y que nos diga que él nunca fue anarquista ni comunista, que lo más que llegó a ser fue un eterno admirador de los anarquistas. El hombre anarquista simboliza la subconsciencia del hombre, el fondo de donde brotan los valores verdaderamente humanos. A Sender le atrae lo que directa o indirectamente confronta, o roza, el sentido trágico de la existencia humana².

El estilo literario que emplea Sender para expresar los valores humanos de la vida es el "realismo". Algunos estudiosos de su obra han acuñado otras expresiones, como "realismo mágico" (Carrasquer), "realismo alucinado" (Bosch) o "realismo trascendente" (Béjar) para referirse a ese realismo interior que, sin embargo, no olvida el mundo exterior, físico, que rodea a los personajes. Sender es un maestro en el arte de presentar la realidad desde dos niveles extremos, tal como indica la expresión "realismo-mágico": el inmedia-

² Las declaraciones anticomunistas de Sender no expresan una postura política, sino una visión antropológica determinada. Refiriéndose a *Siete domingos rojos*, escribe: "Desde el punto de vista político o social este libro no satisfará a nadie. Ya lo sé. Pero no se trata de hacer política ni de fijar aspectos de la lucha social ni mucho menos de señalar virtudes o errores. No busco la verdad útil—social, moral, política— ni siquiera esa inofensiva verdad estética en torno a la cual se desorientan tantos jóvenes. La única verdad—realidad— que busco a lo largo de estas páginas es la verdad humana que vive detrás de las convulsiones de un sector revolucionario español..." Cfr. en Marcelino Peñuelas, *o.c.*, p. 86. "Comunismo o fascismo me parecen doctrinas o actitudes muy por debajo del nivel de mis sentimientos de español..."; en José Luis Cano, "Un texto de Ramón J. Sender sobre la ideología": *Ramón J. Sender. In memoriam*, Zaragoza. 1983, p. 68.

to, áspero y violento, y el imaginativo o poético. Es decir, la realidad vista desde "abajo" o parte dolorosa del vivir, y desde "arriba", en los ambiguos niveles de las evocaciones líricas y del significado último de las cosas. Un escritor con sensibilidad poética, como es el caso de Sender, posee el don de "hacer decantar un estado poético en el lector por su plan novelístico, de tal forma que este plan encierre la vida real elevada a la categoría de arte, a categoría ejemplarmente universal y trascendente"³. Esta es la "mágica irrealdad" a la que con frecuencia se refieren los estudiosos de Sender, la cual es fruto de su sensibilidad para la poesía, para trasponer creadoramente las situaciones patéticas, dramáticas o trágicas a un estado de verosimilitud y de ilimitadas sugerencias.

Sin embargo, como advierte el propio Sender, este lirismo es de estructura y no de palabras. Al decir que es de estructura, comenta Francisco Carrasquer, quiere decir ante todo que no es de forma estrictamente literaria, sino de organización de líneas de fuerza de sentido y de interrelaciones vertebradas en un organismo novelístico vivo, con todas las contradicciones, tensiones, acciones y reacciones de la vida real⁴. Precisamente, porque se trata de un lirismo de estructura, en cada lectura que hacemos de sus obras descubrimos detalles antes inadvertidos del significado estructural. Si el lirismo radicara en los efectos del lenguaje, produciría en el ánimo del lector el mismo efecto sensorial o emotivo, pero al ser estructural, quiere decir que radica en el movimiento interior de la narración, en la creación de una atmósfera que sugiere al lector cosas nuevas. Sender buscaba expresamente crear esta situación en el lector, porque para él el hombre es fundamentalmente un ser que siente y que capta el mundo a través de la emoción, y después piensa lo sentido. En el prólogo a *Siete domingos rojos* (1932) escribe Sender que su "libro no se dirige expresamente al entendimiento del lector, sino a su sensibilidad, porque las verdades humanas más entrañables no se entienden ni se piensan, sino que se sienten. Son las que el hombre no ha dicho ni ha probado decir porque cumplen su misión en la zona brillante y confusa del sentir. Al final del libro, el lector que se haya abandonado totalmente habrá comprendido o no el fenómeno social o

³ Carrasquer, F., "Imán" y la novela histórica de Ramón J. Sender, Amsterdam, 1968. Cfr. Marcelino Peñuelas, o.c., p. 257.

⁴ Ibíd., p. 257. En el Prólogo a *Los cinco libros de Ariadna*, escribe: "Este libro de prosa está escrito, como otros míos, *sub specie poetica*... Ya pasada la juventud, pero no el amor juvenil por la vida, me gusta comprobar que mi centro natural es la poesía..."

político a que me refiero, pero desde luego habrá sentido desarrollarse dentro de sí una evidencia nueva"⁵.

El *corpus* senderiano contiene obras que la crítica ha calificado de "filosóficas". Así, en *La esfera* Sender combina en una estructura original la ficción novelesca y el ensayo filosófico, y en *El lugar de un hombre* sondea el papel del individuo dentro de la sociedad y dentro el universo⁶. Sender no pretendió pasar por filósofo ni por un intelectual; Sender se consideró un "mitómano" o creador de fábulas, una aptitud que tradicionalmente ha sido considerada inferior a la filosofía⁷. Sender era consciente de que los grandes mitos han influido en la vida colectiva de las personas tanto o más que las ideas filosóficas. Lo que nos diferencia a los hombres del animal, escribe Sender, es la capacidad "de crear mitos artificiales (no necesariamente históricos) y de subordinar a ellos con éxito formas de acción creadora"⁸. Las grandes creaciones literarias (Hamlet, Quijote, Fausto) son mitos con dimensiones alegóricas de expresión por medio de las cuales los hombres adquieren formas de acción, no sólo conceptual, sino también mental y física. Los mitos han condicionado y siguen condicionando la vida de las personas durante siglos y milenios. Ni los hombres de ayer ni los hombres de hoy estamos libres de la mitomanía, porque es algo arraigado en el inconsciente colectivo (Jung). Las personas necesitamos mitos y por eso nos los creemos. "El mayor mito de nuestro tiempo es la cultura. Y es un mito que se ha creado a sí mismo, sin necesidad de profetas ni de iglesias. Nació en el pasado al mismo tiempo que las artes bajo una misma designación: filosofía⁹."

Pero, ¿por qué el hombre tiene necesidad de crear mitos? Miguel de Unamuno respondió que con los mitos (la ciencia, la religión, la

⁵ "La verdad de la obra literaria, escribe Rafael Bosch, no está en las ideas que nos pueda querer comunicar, sino en los sentimientos reveladores que despierta en nosotros para la captación del sentido más profundo de la vida humana. Cfr. "La 'species poetica' en *Imán* de Sender", en *Ramón J. Sender. In memoriam*, p. 292.

⁶ "El propósito de *La esfera* es más iluminativo que constructivo, y trata de sugerir planos místicos en los que el lector pueda edificar sus propias estructuras. Si lo consigue o no es cuestión que cada lector tiene que decidir. Pero no hay duda de que la obra es la expresión de hondas vivencias, intuiciones y reflexiones que han inquietado a Sender toda su vida y que se encuentran, implícitas y diluidas, en otras narraciones". Cfr. Marcelino Peñuelas, *o.c.*, p. 196 y ss.

⁷ "Dirigirse a los sentidos, a la sensibilidad y no al entendimiento, al "intelecto", tiene para mí además la ventaja de que nadie podrá llamarme "intelectual" con plena razón." Cfr. Prólogo a *Siete domingos rojos*.

⁸ Carta prólogo de Ramón J. Sender, en Marcelino Peñuelas, *o.c.*, p. 10.

⁹ *Ibíd.*, p. 11.

filosofía) el hombre expresa lo que la razón no puede aceptar: la inmortalidad humana. Sender, por su parte, sustituye la antítesis unanuniana "razón-fe sentimental" por una base más antropológica: "La ideación mítica es una forma de creación en el vacío (el inconsciente colectivo, de Jung). Parece que la más alta tarea de los hombres desde los tiempos más remotos ha consistido en la creación de mitos capaces de arraigar y de extenderse. Es decir que nuestra más alta facultad es la de mentir inteligentemente e interesadamente¹⁰."

Sender parece dar a entender que el hombre ha tenido miedo a enfrentarse con la cara amarga de la verdad y ha preferido suavizarla cubriéndola con el ropaje de la fantasía. El mito o ficción no miente, simplemente conjuga el consuelo con el dramatismo de la vida. Como se trata de una dimensión antropológica, el hombre moderno mantiene viva la capacidad de crear mitos, incluso la ha aumentado porque dispone de más medios: cine, televisión, prensa, etc. Naturalmente las mentiras de hoy, comenta Sender, no pueden ser tan gratuitas como las del pasado. Nadie aceptará hoy un milagro sin un mínimo de verosimilitud comprobable. Pero, a medida que crece el escepticismo, aumentan los instrumentos de convicción. Hoy, los mayores en cuanto a eficacia son las artes y la seudociencia o más bien la ciencia accesible a los legos.

Sender no explica, simplemente constata "nuestra adición enfermiza o saludable —quién sabe— a la mitomanía". Como el mito inventado por el hombre no prospera sin alguna clase de reverencia y de misteriosa adoración, el hombre adora su propia creación y, de ella, revierten sobre él nuevas formas y aptitudes y sugerencias en un camino sin fin. Ese camino sin fin alrededor de un orbe que ignoramos parece ser la base de nuestra diferencia.

Si la "mitomanía" es la dimensión que diferencia al hombre del animal, resulta lógico pensar que el hombre también se sirve de mitos para su propia autocomprensión. En este caso, ¿se trata de miedo o de dificultad para enfrentarse consigo mismo? Sender responde que "como he dicho otras veces, no hay todavía una definición de hombre, ni siquiera para los efectos legales. El hombre es su propio y único testimonio y lo damos por sabido. Es un valor a la vista, sin reserva que lo avalore. Y está lleno de contradicciones. Por la animalidad decimos que es hombre, por sus errores que es sabio, por sus blasfemias que es religioso. Tal vez en medio de tantas contradictorias hipótesis desde Pitágoras a Platón, y a Descartes, y a Darwin, la que se sostiene mejor es la de nuestra adición enfermiza o saludable —quién sabe— a la mitomanía"¹¹.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 12.

¹¹ *Ibíd.*, p. 12.

Sender no creó mitos sino alegorías, símbolos apoyados en la realidad histórica, pero con fuerza suficiente para llevar al lector al mundo de lo preconsciente. Las novelas de Sender son "una forma de expresionismo poético" por medio del cual intenta incidir imaginativamente en las realidades humanas más significativas para él¹². Los personajes, y no las ideas, son el hilo conductor de las novelas senderianas, pero los personajes ayudados por las alegorías y los símbolos. A través de ellos bucea Sender en los fondos de la naturaleza humana para encontrar algo de sentido, vital en primer término y racional en segundo, a la existencia. Ahí reside la clave, móvil o sentido que ilumina los comportamientos y las creaciones aparentemente contrarias¹³.

La cosmovisión senderiana no está lejos de las ideas sociales, científicas y filosóficas dominantes de nuestro siglo. Por una parte estaría el propio talante del escritor, inconformista por naturaleza contra todo atropello de la persona humana y contra el falseamiento de la realidad; por otra, "los presupuestos teóricos que defendían el apego a valores percibidos como populares o naturales, al lado de una concepción un tanto determinista y etnológica del comportamiento humano y una visión organicista de la sociedad o de los pueblos, en la órbita pues del positivismo sociológico acuñado por H. Spencer o por H. Taine y difundido en España durante el último cuarto del siglo XIX, especialmente por los llamados krausopositivistas"¹⁴. Aquí pudo tener su arranque la fe total de Sender en los instintos. "Lo humano", palabra muy repetida por Sender, se refiere al fondo de la realidad humana que se halla escondida en una calidad no-racional y fantasmagórica¹⁵. Parece evidente que la teoría del in-

¹² Peñuelas, M., *o.c.*, p. 62.

¹³ Ramón J. Sender ha dejado escrito: "Ahí, en lo metafísico es donde el artista genuino español se revela naturalmente. Pero a través de las cosas, que no son sino pretextos. Lo que une, pues, a El Greco, a Goya y a Picasso no es su sentido del color, ni tampoco su sentido estructural, sino en el callado, sereno y profundo señorio de una realidad en la que se apoyan para dar el salto al vacío. Lo demás, todo lo demás, no importa. Nada importa nada. Los acontecimientos históricos más graves y sensacionales no importan nada cuando estamos en ese plano tan caro a los españoles "de Creación", entre los cuales estoy yo de buena fe, con merecimientos o sin ellos, y en donde un caracol buscando la lluvia, una niña de ocho años dándonos consejos, una arañita colgada de un hilo diáfano, la mirada de un perro, el silencio de un anciano, el más íntimo reflejo de la luz en un vaso, en la frente combada de un bebé o en los ojos vívidos de una mujer, nos llama al orden. Al orden secreto. Al tremendo orden secreto de una naturaleza que nadie más que nosotros ve". Cfr. *Album de radiografías secretas*, Barcelona, Ed. Destino, 1981, p. 392.

¹⁴ Dueñas, J. D., *o.c.*, p. 85-86.

¹⁵ Eoff, S., "El desafío de lo absurdo", en *Ramón J. Sender. In memoriam*, p.95.

consciente de Freud y las filosofías vitalistas e irracionalistas contribuyeron a afianzar en Sender la creencia en una realidad primordial que se halla más allá del mundo ordenado de la razón.

CONCLUSIÓN

En sus primeras obras Sender da protagonismo a la "hombría": lo inconsciente, natural y espontáneo del hombre. Equivale a lo humano-esencial. A medida que Sender "se ideologiza" al contacto con el marxismo, a la "hombría" opone la "persona" o máscara, de cuya oposición resulta una concepción dialéctica del hombre como especie y como individuo, y del hombre proletario (colectivista) contra el hombre burgués (individualista).

Hasta después de terminada la guerra civil predomina en Sender el irracionalismo. "El cerebro es un tumor, una enfermedad, y de él nace la idea de uno sobre sí mismo: la persona¹⁶." Pero, un irracionalismo limitado, porque Sender nunca renunció a su libertad de pensar y de enjuiciar, a su ideología libertaria. En la etapa del exilio persiste en Sender un "vigoroso primitivismo", cuya afinidad existencialista es más un aspecto que una tendencia ideológica sistemática¹⁷. Por su parte, José Carlos Mainer ha precisado aún más el ideario senderiano del exilio: crítica violenta del comunismo, acendrada defensa de los derechos del individuo, elogio de un universo arcaico y primitivo y hasta un confuso tinte religioso¹⁸.

Sender ha dedicado especial atención a los aspectos mágico-primitivos de la religiosidad, no entendiendo ésta como una explicación del absurdo cósmico, sino como un humano intento de jerarquización de lo desconocido. Pese a su declarado agnosticismo, Sender ha hecho del problema religioso el tema fundamental de algunos relatos, como *La esfera*. La identificación, en el plano histórico, con el primitivismo, le llevó a proclamarse a sí mismo "ilergete" (tribu ibérica que ocupó las tierras donde nació) en el prólogo a *Los cinco libros de Ariadna*.

Las novelas de Ramón J. Sender rezuman interés apasionado por lo humano como tal, buscan desentrañar lo que cada ser humano encierra en sí y agudizan la sensibilidad moral del lector.

¹⁶ *La esfera*, pp. 90-91.

¹⁷ Eoff, S., p. 96.

¹⁸ Mainer, J.-C., "La culpa y la expiación: dos imágenes en las novelas de Ramón J. Sender", en *Ramón J. Sender. In memoriam*, p. 128.

EL PROCESO DE CREACIÓN DESDE LA ESTHÉTICA ORIGINARIA

(SENTIDO DE LA CONCIENCIA POÉTICA EN SU FASE INICIAL)

Inmaculada TERÁN SIERRA

1. INTRODUCCIÓN

Teniendo en cuenta los estudios realizados sobre la creación en general y artística en particular, teniendo en cuenta las investigaciones realizadas desde la Estética en la actualidad, queremos responder brevemente en este artículo, a las siguientes cuestiones:

¿En qué consiste el proceso de creación desde la Esthética Originaria?

¿Qué es la Esthética Originaria?

¿Cuál es el sentido de la "Conciencia poética"?

"Esthética Originaria" es un término nuevo dentro del campo filosófico estético, aunque su contenido mantiene similitudes epistemológicas con sabidurías ancestrales. No es extraño que al comienzo de estas líneas alguno de los lectores se asombre, se cuestione. Pero cuando alguien se ha empapado de su sentido, de su contenido, se da cuenta de que se está tratando aspectos del ser humano y de su quehacer estético y artístico, que debemos recuperar.

Otro tanto sucede cuando mencionamos la idea de "Conciencia poética". Se ha expresado ya por algunas autoridades del pensamiento bajo el término de "Razón poética" (por ejemplo, María Zambrano), pero el matiz que nosotros queremos expresar dista en cuanto a cualidad cognoscitiva, pues ampliamos el campo de intervención gnoseológica. No nos referimos al quehacer del poeta solamente, sino a la "poiesis" en el sentido estético griego, pero desde una concepción que ha sido acuñada en Esthética Originaria por el profesor Pérez Gago¹.

¹ Este autor, profesor de estética en la Universidad de Salamanca, está proponiendo vivencial y "teóricamente" desde hace años, una versión enriquecedora del filosofar estético, del quehacer artístico, que está abriendo puertas para resolver las limitaciones de la racionalidad, ayudando a plenificarla. Ha sido declarado órfico

Poiesis no como invención o descubrimiento, sino como *recuperación de las bases onto-noéticas² de la experiencia estética*. Hablar de estética desde esta visión, es ir más allá de la reflexión de los objetos bellos, de los juicios sobre lo bello, de los distintos puntos de vista teóricos del quehacer estético y artístico; es el intento de encontrar las claves gnoseológicas y ontológicas en los inicios de una experiencia calificada como estética.

2. BREVE APROXIMACIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA ESTHÉTICA ORIGINARIA

La Esthética Originaria es una "corriente filosófica española" surgida en Salamanca, a partir del trabajo fructificado en Santiago Pérez Gago. Intenta superar, completar y plenificar la racionalidad. En realidad la Esthética Originaria se presenta como vía de sabiduría universal, por lo tanto, es más que una corriente filosófica. Está situada dentro de la denominada Filosofía Perenne, y por ello reclama una recuperación de "*lo incesante*", *el trasfondo de la realidad percibida* que ha sido denominado de múltiples maneras según culturas, ámbitos de conocimiento y experiencias personales. Identificado en ocasiones con las leyes rectoras del universo, con la Inteligencia o Nous ordenador, con la Conciencia, con lo Inombrable, Soplo, Aliento, etc., expresiones más o menos poéticas que han coincidido en ocasiones en su sentido, dependiendo del modelo gnoseológico. Es vía inmersa en el hilo conductor de todas las sabidurías de la humanidad, que, en el fondo, son una única Sabiduría, si nos atenemos a lo común de sus contenidos noéticos.

Se parte del convencimiento de que la forma específica del ser humano no es solamente la racionalidad. La alternativa que propone la Esthética Originaria es que la *luz de la intuición* es mucho más cualificada y precedente que la luz de la razón. Esta *luz de la intui-*

y está embebido en las fuentes de Antonio Machado, del que realizó una profunda y contundente tesis. Actualmente tiene editados doce libros, y sin transcribir, más de cincuenta cuadernos. Nuestro intento, a la par que este autor, es generar la simbiosis entre tres ámbitos del quehacer filosófico: Estética, Gnoseología y Ontología, que ha dado lugar a la Esthética Originaria y que, en palabras de Pérez Gago, convierte la filosofía en *Arte del filo-sofía*.

² Término que expresa la comunión entre el ser (ámbito óntico) y el saber (ámbito noético). Integridad del ser y del saber por cualificación de los seres, cuya máxima expresión se muestra y comprende en el proceso creador. Esta cualificación es posible desde la visión y experiencia estética y artística, en aptitud no-dual, no separación de sujetos y objetos, de saber y ser, de realidad y conocimiento.

ción, manantial de la belleza en la Naturaleza y en el Arte, es "Punto de luz", axioma para el Arte del Filosofar³. Es cualificación onto-nóica, es decir, añade cualidad (de luz) al conocimiento racional gracias a la intuición, y añade intensidad de sentido a los entes (en el ser). Añade, en resumen, cualificación y sentido a todo lo creado, gracias a lo que simbólicamente indica Pérez Gago, la Luz que, al verse, se es; al verse, nos es: la Luz⁴ que hace ser y que no es distinto de lo bellamente manifestado.

Desde esta visión de sabiduría universal, el arte consiste en convertir los límites (que son los objetos artísticos) en orilla. Cualquier objeto, pero especialmente los declarados bellos, son ventanas abiertas a la perfección. Y los sujetos podemos vivenciar tal perfección si admitimos intuitivamente que *el objeto artístico es medio de conexión, de apertura a tal perfección y gozo*. Todo límite es limitación de una perfección, un canto al Ser que los hace ser, vuelta la mirada del estheta y del artista a la orbitación de las obras en su centro: lo incesante, al *Origen* de donde han emanado.

El proceso que siguen los artistas, desde la revisión en la que nos apoyamos, es el *retroprogreso al pléroma*, la *integración de los entes al axioma primigenio*, previo y pleno. El esteta y artista originario anhela, consciente o inconscientemente, los ideales supremos que no son distintos ni están separados de él: Belleza, Verdad y Bien en simultánea e idéntica intensidad. Estos ideales son tres nociones que jamás aparecen diferenciadas desde la visión no dual de la Esthética Originaria. El término acuñado para tal simbiosis es el de *Beldad*.

Desde el contexto filosófico español, Pérez Gago nos sitúa e indica que las tres características peculiares que mejor perfilan al "pensamiento español" son las de 'vitalidad, simbolismo y trascendencia'. Y las tres parecen representarse adecuadamente con el símbolo de admiración ¡. Las tres se cumplen en Esthética Originaria⁵: es

³ Por lo novedoso de la terminología, recomendamos acudir a la amplia bibliografía y labor desarrollada por Pérez Gago, así como el estudio de la "Urdimbre Axial" de su obra y del "vocabulario específico".

⁴ Pérez Gago declara que esta Luz no la vemos porque es ella quien *nos ve*, quien nos ilumina, *somos nosotros los vistos*. No quiere decirse con esto que no sea realidad, o que nosotros estemos ciegos o limitados. Es posible experimentar esta vivencia de "ser, visto", si entramos en un estado de conciencia apropiado, desarrollando las disposiciones y capacidades adecuadas.

⁵ La Esthética sería la bisectriz entre dos ámbitos de descubrimiento: el de la poesía y el de la filosofía, en la línea de María Zambrano, pero más radical en sus axiomas. De este modo, el proceso filosófico se torna en Arte del filosofar, del cual da buena cuenta Pérez Gago, así como el inicio de la Sociedad Castellano-Leonesa de Esthética y Tª de las artes (entre otros).

sentir antes que reflexionar; utiliza como medio un marco simbólico peculiar (la admiración: ¡, la O con punto en el centro, la serpiente serpenteando hacia la derecha y hacia la izquierda, etc.); y reclama el Sujeto Transcendental, que no es diferente del inmanente, sino la dimensión ampliada hasta el infinito del mismo (porque en lo más hondo está lo trascendente, lo no manipulado).

La Esthética Originaria propone matices esenciales, por ejemplo: no se enseña sino que se aprende, le llega al individuo cuando está preparado. Esto implica un cambio de actitud, pues no se trata de conocer y comprender de fuera adentro, sino de dentro gracias a lo que hay "fuera" y "dentro" del sujeto. El protagonismo lo adquiere cada sujeto implicado, no autoridades externas a él. Se aprende y se descubre. Iría en la línea de las corrientes filosóficas de corte intuitivo-unitivo. No es de ahora ni es original, es *recuperación paciente de la Sabiduría Ancestral Originaria*. Adquiere importancia no tanto "lo novedoso", "la innovación", cuanto "la recuperación de realidad no manifiesta". No es la única que se da en estos momentos, está dentro del proceso de transformación en la que está implicada toda la humanidad de manera consciente o potencial. Hay brotes de este grado del saber en todas las culturas, una vez más.

Siendo conscientes de la traición y limitaciones del lenguaje racional, intentaremos plantear respuestas a las otras dos preguntas iniciales mencionadas al comienzo del artículo: ¿en qué consiste el proceso de creación según la Esthética Originaria? y ¿Qué es la Conciencia poética?

3. EXPLICACIÓN DEL PROCESO DE CREACIÓN DESDE LA ESTHÉTICA ORIGINARIA⁶

¿Qué ocurre cuando un artista *concibe* una obra de arte? ¿Es distinto a lo que ocurre cuando *realiza* dicha obra? "Concebir" y "Realizar" tienen connotaciones diferentes que hemos aclarado en la investigación realizada. Concebir implica *gestar*, *criar*, para después 'dar a luz', 'crear' y realizar. Para explicar estos dos estados: el de la "crianza" y el de la "creación", hemos recurrido a dos hipótesis: 1) En el momento de inspiración se cría se "concibe" la obra, es la fase de crianza; 2) Las obras que surgen en este momento son universa-

⁶ En Abril de 1996, defendí la tesis en la que desarrollo ampliamente estos aspectos del proceso creador. Aquí solamente indicamos unas pinceladas. Para mayor información, este trabajo ha sido publicado por la Universidad de Salamanca en sistema electrónico.

les, son el pléroma del Origen⁷, de las "Matrices Originarias" "Arquetipos" o "Ideas universales". Para ello nos interesa centrar la atención solamente en aquellas obras que se consideran de valor universal, que han llegado a se *declaradas universales* (ejemplos: Bach, Bethoven, Rembrandt, Miguel Ángel, etc.). En estas obras se cumplen cualidades, matices axiológicos que no son objeto de estudio en este trabajo.

Es importante matizar que la fase de inspiración, en la vivencia originaria: encuentro con el Sentido, el Fondo, no acontece en la conciencia de todos los artistas; los que la vivencian no les ocurre en todo momento; cuando fructifica se debe a un acceso de conciencia, donde el sujeto-artista "es, conocido" en la *Conciencia Originaria*, por connaturalidad mimética —hacerse uno— con "Lo incesante": lo que no cesa, este es el sentido del término, que no es diferente de la vivencia misma.

En todo proceso creador, un autor del campo artístico que sea (pintor, poeta, músico, arquitecto, etc.), pone en marcha unas capacidades que le permiten entrar en este estado de autoconciencia, que no es un simple estado alterado de conciencia, sino que es un estado de "desidentificación de su ego" y de "*identificación e integración con el Fondo Universal*"⁸. Tales capacidades previas son: el entusiasmo, la atención, la concentración, la admiración. A estas capacidades se le añade unas disposiciones propedeúicas: el silencio, la deponencia, la connaturalidad⁹, que inducen a un estado de entrega y receptividad propio del ámbito Femenino del Ser.

Los axiomas previos de los que partimos para fundamentar tal planteamiento (y que no podemos desarrollar aquí dada la extensión limitada del artículo) son: 1) La realidad onto-noética humana es andrógina, 2) dentro de ésta, la emancipación de la feminidad del ser es condición previa para la criación (concepción) de la obra; 3) La necesidad de la visión no-dual, desde la cual el sujeto personal y el objeto se conciben como una única y previa dimensión unitiva; llegando al convencimiento axiomático de que *lo más*

⁷ Término familiar en Esthética Originaria y que indica "lo anterior, interior, simultáneo y contemporáneo" a la realidad y en la realidad manifiesta. No pertenece al pasado, sino que su condición es ser siempre actual. Es posible concebir esta idea, si la vinculamos con la idea de *proceso*: la realidad como *proceso incesante* donde los sucesos ocupan un segundo plano. El hincapié óntico y noético se realiza en continuum, en el transcurrir, no en los acontecimientos concretos.

⁸ Término que, peligrosamente y equívocamente, podemos identificar con conceptos metafísicos del pensamiento europeo, nada más engañoso y lejano.

⁹ Términos acuñados por Pérez Gago. Ver vocabulario específico.

personal es lo más universal, en él están inscritos los inicios de toda creación (Pérez Gago). Estos axiomas permiten explicar lo que acontece en el estado de conciencia poética, de la cual vamos a indicar, también brevemente, unas pinceladas desde la vivencia musical de un compositor.

4. LA CONCIENCIA POÉTICA DESDE LA VIVENCIA MUSICAL

Aunque la música es un arte universal, es evidente, que no toda la música es igual. Todos sabemos distinguir diferentes tipos de música, respecto: al gusto personal, a los estilos estéticos, a las etapas musicales históricas, al trabajo técnico, al colectivo social hacia el que se dirige una música u otra. En nuestro caso, nos ha interesado centrar la atención en aquellas obras que han realizado diversos compositores que pueden encajar dentro del marco creador que hemos mencionado.

El "sujeto poético" genera mediante un proceso de atención y concentración las aptitudes ontonoéticas necesarias (deponencia, silencio, connaturalidad) para que fructifique la inspiración (desde la intuición contemplativa), donde se sumerge por intensidad, identidad e integridad, en lo incesante, siendo, a su vez sumergido, susurrado en la Luz que hace ser (Luz inmanifestada¹⁰).

La deponencia, que es la entrega y receptividad en el ámbito deseado; la connaturalidad, que consiste en hacerse uno con dicha realidad o ámbito, y la admiración, que es el impulso mediante el cual el sujeto se siente absorbido por lo que admira, por asunción, inducen al artista a sentirse medium, transmisor, alimentado antes desde la inspiración. El compositor, en este estado de concepción, de receptividad, se siente fecundo en plenitud óptica, y comprensión intuitiva noética¹¹.

¹⁰ Una vez más, queremos recordar que no debemos limitarnos a asemejar esta terminología con metafísica dual, la orientación que lleva es precisamente la no-dualidad: la integración de sujeto y objeto, de lo manifiesto y no manifiesto, el autor con la obra...

¹¹ "La música que posee significado requiere nuestra atención no compartida con otras cosas, lo que yo sólo puedo hacer cuando me encuentro en un *estado de ánimo receptivo* y siento la necesidad de ella" (Copland, Aaron. *Los placeres de la música*. Leviatan, Buenos Aires, 1988, 12). "*La música es un idioma humano universal: un lenguaje de iniciación* en los ritos de paso; una guía a través de los laberintos de la expansión de la conciencia, y un camino hacia la curación profunda y la plenitud espiritual" (Olivea Dewhurst-Maddok. *El libro de la terapia del sonido*. Edaf, Madrid, 1993,8).

Desde este estado inicial en el proceso estético-artístico, compositor, melodía y oyente son una misma realidad manifestada desde heterogéneos recodos. El oyente-contemplador y gracias a la obra, es capaz de acceder al mismo grado de conciencia por retroprogreso, vuelta al inicio del proceso creador que experimentó el compositor o el intérprete, siendo provocado y fructificando en él, un estado de identificación y simbiosis con la conciencia del autor. Y todo ello viene dado desde el Fondo Universal, que es sustento de todo el proceso, es *Conciencia Omniabarcante* que no es diferente de lo que abarca, es el proceso mismo. Requiere visión no-dual, y el desarrollo de las capacidades desde este estado no-dual, unitivo.

La conciencia poética-esthética, en su fase inicial, antes de la creación artística —donde habilidades técnicas entran en funcionamiento— tiene, por lo tanto, este sentido de receptividad, simbiosis y plenificación unitiva. De este modo adquiere sentido la frase “Todo lo que nos rodea es poesía”, o “la poesía está en todas partes”, indicando con ello que todo está pleno de Belleza Verdadera, que podemos acoger por identidad óntica e integridad noética. No es fácil, pues supone un esfuerzo y es necesario alimentarlo por y desde convicciones.

5. CONCLUSIÓN

El proceso de creación en cualquier campo de conocimiento, en nuestro caso, de un artista, de un filósofo, de cualquier vivenciador esteta-originario, en el que se cumple el *Arquetipo del poeta órfico*, del “*Homo poético*”, va encaminado a fusionarse en lo originario-inesagible, en nupcias del ser y el conocer, reclamo que se da en una conciencia no-dual, unitiva.

Vinculamos todo lo dicho con la idea inicial del Origen. En estos momentos de finales de milenio, cada vez esta siendo más usual el término *retorno al origen*, y se refleja esta idea con diversos símbolos reconocidos universalmente: los mandalas de algunas culturas, la serpiente, la espiral, etc. La creación implica un deseo potencial de retornar a nuestros orígenes, al fondo que da sentido a la existencia¹².

Si damos valor a este tipo de jornadas y seminarios, es debido (entre otras cosas) a que además de encontrarnos con la recopilación

¹² “Todas las cosas entran en la existencia/ y desde allí las vemos regresar (al vacío absoluto)./ Contempla las cosas que florecen/ cada una vuelve a su origen./ Regresar al origen se llama paz/ (...) se llama eternidad./ El que conoce la eternidad se torna iluminado”. (Lao Tzê, *Tao té Ching*. Orbis, Madrid, 1977, XVI, vers. 3-11, 44)

histórica del fenómeno filosófico español de los últimos cien, doscientos o trescientos años, también nos encontramos con la presentación y mostración de las aportaciones "innovadoras actuales" que se están llevando a cabo en el terreno hispanoparlante. La Esthétique Originaria, desde Salamanca, está desempeñando una importante tarea que quizás conviene conocer, y en la cual me he basado para desarrollar esta hipótesis de trabajo muy brevemente mencionada.

6. BIBLIOGRAFÍA

Dada la amplia bibliografía que he utilizado, no puedo resumir en una página todas las reseñas. Para todos aquellos que estén interesados, pueden encontrar todas las reseñas en la tesis doctoral que defendí: *Fundamentación ontoñoética del proceso creador y de la vivencia musical desde la Esthétique Originaria*.

EL SÍMBOLO EN LA ENCRUCIJADA DE LA ESTÉTICA MODERNA

María Luisa MAILLARD GARCÍA

La aproximación entre Filosofía y Literatura en los albores del mundo contemporáneo —poetas “conscientes” y filósofos poetas— implica una desvalorización creciente del sistema como forma señera del pensar filosófico y tiene en el ámbito español el componente jubiloso del reencuentro con la propia tradición literaria como nuestra forma más genuina de pensamiento, enunciado ya de forma clara por autores como Unamuno, Gaos y María Zambrano.

El componente jubiloso deja sin embargo paso a la perplejidad en el momento en que comienzan las preguntas acerca de los elementos diferenciadores entre ambas disciplinas. El marco del debate ha sido ya subrayado por numerosos autores: por un lado, la crisis de la conciencia como capaz de agotar el mundo y sus representaciones; por otro, el reconocimiento del carácter figurativo de todo lenguaje que asesta un duro golpe a la clásica distinción entre filosofía como discurso de verdad y poesía como discurso de ficción. A partir de ahí todo se remite al tablero del texto. La razón no puede ya autofundarse sin comprenderse previamente como lenguaje.

Mucho se ha hablado de las consecuencias que esta doble crisis ha abierto en el discurso filosófico tradicional; no tanto de las habidas en el discurso literario que a veces se afronta desde la filosofía como un “otro” o un “ideal” que, de forma milagrosa, ha eludido los embites que han hecho tambalear el suelo filosófico; pero si la literatura es “otro discurso”, habrá qué saber en qué consiste su diferencia. ¿Es sólo una cuestión de forma, de estilo?

La pregunta sobre la forma nos lleva a la pregunta sobre el sentido indirecto —y más concretamente sobre el símbolo y el mito, las formas más logradas de dicho sentido— y esta última pregunta a su vez nos remite al problema de la referencia de tales formas de expresión, es decir a la verdad poética. Pienso que ahí radica el gran reto de la filosofía que quiera contar con la literatura, porque el cuestio-

namiento de la posible referencia del símbolo y del mito ha corrido pareja al cuestionamiento de las representaciones de la razón. La modernidad, desde una razón que promueve desde ella misma su propia revelación, inicia un proceso de secularización que más que una destrucción provoca, según Eugenio Trias, una ocultación de lo sagrado; y la posmodernidad, desde la crítica a dicha razón, no ha sido capaz de superar el marco textual en el que se disuelve el concepto de razón para recuperar la raíz simbólica, cultural y religiosa que lo sustenta.

María Zambrano, una pensadora nada moderna –ni posmoderna– en estos asuntos, centró con claridad el problema al conceder a los géneros literarios la capacidad de retomar el testigo del trato con lo sagrado depositado en las grandes religiones. Al buscar el origen de un pensar sintiente que no abandonase la vida del hombre concreto y que fuese capaz de apuntar no sólo a una realidad que ya es –material o idealmente– sino que aún no ha llegado a ser, se encontró con la corporeidad de la imagen, es decir, con el símbolo y el mito que se abren camino a partir de cierto tipo de sueños.

Que la literatura no puede renunciar a ese horizonte de referencia no cósmico ni ideal, ligado al símbolo y al mito, es algo que subrayan –a contracorriente– críticos contemporáneos de la importancia de Northrop Frye, George Steiner, Harold Bloom, Hermann Broch o García Berrio.

Northrop Frye destaca un elemento diferenciador para la literatura que él llama “profético” por no pertenecer a lo real existente y que está íntimamente unido a un modo imaginativo de escritura cuyo elemento introductor es el símbolo¹; Steiner afirma con rotundidad que la presión que levanta una obra a la categoría de clásica es una apuesta por la trascendencia²; Harold Bloom dedica su esfuerzo crítico a “lo sublime”, concepto que entraña el aserto de que el

¹ “Una respuesta imaginativa es aquella que sostiene la desaparición de la diferencia entre lo emocional y lo intelectual y en la que la conciencia convencional es sólo uno más de los posibles elementos psíquicos, ya que la fantasía y la ensoñación participan de un status semejante. El criterio de lo imaginativo es lo concebible no real, y expresa lo hipotético o supuesto, no lo concreto. Parece claro que semejante criterio nos remite a ese área verbal que es la Literatura” (N. Frye, 1990: 55).

² “La atribución de la belleza a la verdad y al significado es un gesto retórico o una muestra de teología. Una teología explícita o disimulada, enmascarada o confesa, sustantiva o imaginada, que garantiza la presuposición de creatividad, de significación en nuestros encuentros con el texto, la música o el arte” (G. Steiner, 1989: 261).

hombre puede, en sentimiento y palabra, trascender lo humano; Hermann Broch nos habla del afán de toda gran literatura por convertirse en mito³; García Berrio nos recuerda que, frente a la sobre-dimensión actual del esquema material del texto y del papel del receptor, la gran obra nos ofrece un efecto imprevisible de valor –poeticidad– que en sus niveles más logrados, hunde sus raíces en un imaginario colectivo.

Elemento profético, sublime, trascendente, mítico no son sino diversas formas de subrayar ese horizonte implícito en la creación literaria que la emparenta con lo sagrado y que un filósofo como Eugenio Trías reconoce sin ambages: “el arte, sin ese referente (sin la compleja presencia/ausencia de lo sagrado) no puede desplegar su vocación y su designio” (E. Trías, 1996:118); pero no voy a desarrollar aquí esta reivindicación del horizonte de lo sagrado para el arte, ni tampoco el amplio campo del pensar simbólico en el que María Zambrano se centró a partir de los años sesenta y concretamente a raíz de la publicación de *El sueño creador*; pero sí quiero realizar una pequeña labor de arqueología para determinar en qué medida el pensamiento que cuestionó la centralidad de la razón y que en principio debería haberle concedido al símbolo un lugar más cómodo frente a los discursos tradicionales con pretensiones de verdad, ha tendido a destruir, vía negación, vía generalización de lo simbólico, su especificidad propia y su potencial cognoscitivo.

A finales del siglo XVIII, la época romántica –especialmente la del primer romanticismo alemán– supuso uno de los retos más serios –situado ya en la modernidad– para entender la literatura como una forma simbólica de conocimiento anclada en la trascendencia. El romántico aspira a una forma de totalidad lograda a partir de la inmersión en las profundidades de su sentir y de las grietas que en la conciencia abre el sueño y el delirio. Como muy bien señala A. Beguin, el subjetivismo romántico –la mayor fuente de su desprestigio– debe ser matizado. Es cierto que hay en todo romántico una exaltación de la imaginación creadora individual y que sus teorías, cuando se expresan, lo hacen siempre a través de experiencias personales en las que muchas veces el romántico se juega la vida; pero el conocimiento del inconsciente romántico no puede ser interpretado a la manera freudiana como el dominio de los recursos psíquicos individuales, sino que se hace asimilable a la Naturaleza, a lo Divino

³ “En lo más profundo del inconsciente de todo arte, de todo gran arte, alienta el deseo de devenir mito, de aprehender y ofrecer la totalidad del universo” (H. Broch, 1974: 85).

o a la unidad primigenia, convirtiéndose más bien en camino de conocimiento o forma "mágica" –simbólica– de dominar la realidad.

¿Qué sucedió en la evolución del pensamiento occidental para que esta concepción de la poesía naufragase? ¿Por qué la reacción antirromántica de los poetas revolucionarios de finales del siglo XIX – Baudelaire, Rimbaud, Lautramont– que culmina en la fría combinatoria de Mallarmé? ¿Por qué fue tan breve ese abrazo que, según Zambrano, se produjo entre filosofía y literatura en el romanticismo?

Albert Béguin señala el parentesco entre los románticos alemanes y los poetas revolucionarios de fines del siglo XIX en un común objeto metafísico: la búsqueda de una posible objetividad a través del descenso a las profundidades del ser y el recurso a los sueños y al delirio⁴; pero las circunstancias que rodean su idéntica búsqueda ya no son las mismas: como señala María Zambrano, al periodo de soberbia de la razón idealista, respondió otro que optó por una razón más cercana a la vida y a los hechos concretos –el positivismo– pero que eliminó todo lo que en la vida quiere trascender.

La insatisfacción de Baudelaire por la naturaleza humana atrapada en la imperfección y su aspiración a una perfección situada en el más allá, se debate ya entre el delirio y la lucidez. La lucha entre la tensión de ciertos estados de gracia fuera del dominio de la conciencia que convierten la realidad en símbolo, y la voluntad acaba con el triunfo desgarrado de esta última. Baudelaire vive ya, por otra parte, bajo el paraguas del positivismo y el utilitarismo cuyo escaparate será la Exposición Universal de 1851 a la que dedica no pocas de sus reflexiones. El intento de liberar la obra de arte de su identificación con la mercancía y, por tanto de su proyección utilitaria, le conduce a esa ruptura ética que supone la apuesta "del arte por el arte" y que, según H. Broch, va a introducir la crueldad y el mal como categorías estéticas, denuncia hecha desde la conmoción que supuso para la conciencia europea la experiencia de la primera guerra mundial. Más de medio siglo después del reto lanzado por Baudelaire, Heidegger, una vez fracasada su aventura política, ensayará esa misma independencia para un pensamiento con vocación ontológica.

⁴ "La poesía moderna, la revolución que bruscamente nos distingue de épocas pasadas y suscita en nuestra época la expresión de un inmenso transtorno de la conciencia individual, nos hacen comprender quiénes son los grandes precursores; nuestra búsqueda angustiada nos condujo a regiones en que encontramos, inclinados sobre los mismos misterios a Nerval, Baudelaire, Rimbaud. Si ellos son nuestros verdaderos románticos, y hermanos de Novalis, Jean Paul, o de Hoffmann, el problema del romanticismo deja de pertenecer al historiador, de tener sus límites en dos fechas: se asimila al problema metafísico" (A. Béguin, 1986).

Las posibles ambiciones del romanticismo, seguirán a partir de Baudelaire, dos caminos marcados ya por la necesidad de secularización de la experiencia poética: aquel que sigue buceando en las experiencias interiores, pero ahora desde la inmanencia marcada por la nueva época, es decir, desde la reducción del espacio interior –de la mano de Freud– a un inconsciente reprimido y el que se desliza por la superficie lisa del texto. El primero estaría representado por Rimbaud; “asisto al brotar de mi pensamiento”, Lautramont y, en su último tramo, por el surrealismo. Baudelaire aún asume la distinción clásica entre dos tipos de sueño que recogerán Jung y Zambrano: los sueños del inconsciente y los sueños reveladores que Baudelaire llama “jeroglíficos” y Zambrano “sueños de la persona”. Breton sólo buscará en la psique los sueños del inconsciente reprimido.

El segundo camino, seguido por Mallarmé: “Hay que ceder la iniciativa a las palabras”, lleva a su culminación la idea del “arte por el arte” y sella la ruptura de la referencialidad reduciendo la creación de correspondencias y semejanzas al poder del artificio y del arte, es decir al juego combinatorio de las palabras, dando un espaldarazo poético al camino ascendente de una crítica formalista que, como el mismo Mallarmé, aspira a una forma de pureza en la que lo real se encuentre ausente.

¿Qué sucede en este proceso con el símbolo, sin duda la opción aún indiscutible de la forma poética y que esta poesía revolucionaria aún defiende? Pero primero, ¿de qué hablamos cuando hablamos de símbolo? Hablamos de un lenguaje que la modernidad rechaza. En su definición menos comprometida, hablamos de una forma de sentido indirecto que se manifestaría en el discurso y en el que la evocación primaría sobre la significancia. Hasta aquí nos movemos en arenas movedizas pero sin tocar aún el corazón de la modernidad. Otros autores como Zambrano, Ricoeur, y Durand acotan esta definición hacia territorios menos asumibles. El símbolo se caracterizaría formalmente por su corporeidad –o la obviedad de su imagen sensible según Le Guern– y por estar vinculado a un sentido imposible de captar de otro modo, rasgos que lo diferenciarían del signo lingüístico, definido por referirse a una cosa sin hacerla presente en su materialidad y por la relación arbitraria entre significado y significante que funciona como un principio de economía. La irracionalidad de la asociación entre la imagen y el significado, lo diferenciaría a su vez de la metáfora que, al contener elementos lógicos de análisis para comprender la sustitución del término real por el imaginario, ha sido el tropo elegido por la mayoría de filósofos y lingüistas contemporáneos para explicar el lenguaje figurado.

Resumiendo, el símbolo sería, según Durand, un caso límite de conocimiento indirecto –a través de una imagen– capaz de producir sentido y sólo comprensible desde una inmersión en el contexto antropológico-vital por estar enraizado en los sueños más profundos de la humanidad, es decir en la tradición. Tradición y trascendencia, dos referentes que la modernidad ilustrada rebajó a conservadurismo y superstición. De ahí el difícil camino del símbolo en la modernidad y de ahí que, como señala Steiner, uno de los mayores problemas de la literatura contemporánea –obsesionada por la originalidad absoluta y los fantasmas personales– sea su incapacidad para crear universos simbólicos de carácter universal.

María Zambrano señala cómo el intento de limitar, mediante la razón, la riqueza semántica del símbolo acaba por convertirlo en fetiche. ¿Qué es en realidad, el fetiche, término que connota un significado peyorativo del que el símbolo carecía y que puede homologarse a la reducción simplista del término de “trascendencia” al de superstición?

La aparición del término *fetiché* proviene del resurgimiento de los estudios antropológicos en el siglo XVIII y concretamente de los trabajos de De Bross⁵ para representar aquellas figuras a las que se les concedía poderes mágicos o divinos; pero es de la mano de Marx y Freud que se introduce en el plano epistemológico del símbolo para trasladar al terreno de lo real comprensible –primero al objeto, luego al deseo reprimido– toda la carga semántica que atesoraba ese término emblemático.

Todo empezó en realidad con Marx y ese “plus de misterio” concedido a los productos del trabajo humano, convertidos en *fetiché* por la destrucción de su “valor de uso” y su conversión en “valor de cambio” por el añadido perverso de la plusvalía. La comprensión signica tradicional se desplaza así hacia lo inasible que tan bien ha sabido rentabilizar en nuestros días el mensaje publicitario: ya no se venden mercancías sino ilusiones, esperanzas y deseos. Baudelaire asume ya este término e intenta transmitir ese “plus” a la obra de arte en su lucha contra el utilitarismo. Pronto llega Freud con la revalorización del término, ahora expresión del deseo reprimido, elaborando una profusa terminología al respecto en la que volvemos a encontrar nociones próximas al lenguaje simbólico como la “presencia de una ausencia”, aunque ahora la ausencia sea la del pene y la presencia la de un objeto cargado emotivamente por dicha ausencia.

⁵ *Du culte des dieux fetiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egyppte avec la religion actuelle de Nigriete* (1760).

La búsqueda ancestral de ese terreno intermedio entre lo objetivo y lo subjetivo en el que las cosas se abren a su ser original, llevará a partir de ahora la marca del deseo sexual como única posible trascendencia concedida a nuestra época. El arte contemporáneo asumirá a partir de este momento, como muy bien señala E. Trías, una paradoja insoluble: deberá ser un producto secularizador que aspirará sin embargo a ese manantial de lo sagrado que porfía por cegar.

El símbolo se ha quedado sin espacio interior y sin sueño, sin posible referente en la poesía diamantina de Mallarmé. Vaciado de sus componentes básicos, pronto será reducido a "todo sentido indirecto" que pueda aparecer en el discurso; aunque las escuelas críticas más radicales le negarán, por diversas vías, especificidad propia, convirtiendo el ataque al símbolo en un ataque a la línea de flotación de la superioridad de la comunicación lingüística, disuelta en las diversas semióticas en el marco signico general de toda comunicación.

Ya vemos con claridad los dos elementos del pensar contemporáneo que van a condicionar la comprensión de lo literario: la desestimación de la trascendencia y por tanto del horizonte de lo "concebible", y la reducción del alma a un "hecho psíquico", con la sustitución de un yo abierto al todo —y a la tradición— por un "yo" corporal que usurpa el lenguaje del mundo interior. Según H. Bloom, Freud dictará las leyes sobre nuestra interioridad, completando el programa ilustrado de interiorización de todos los valores. Será como dijo Wittgenstein el creador de una poderosa mitología: la única que hoy nos será concedida. Este proceso que Albert Beguin llama "el gran error de la estética moderna"⁶ no ha podido dejar de alertar a María Zambrano quien señala cómo la reducción del alma a un contenido psíquico de conciencia, priva a la experiencia interior de ese ensanchamiento que nos pone en contacto con todas las criaturas y nos hace accesible la experiencia del origen, reduciéndola a un buceo en los abismos alucinatorios personales sin salida posible al exterior, porque no habría sencillamente un suelo de creencias común capaz de hacer compartibles dichas experiencias. De ahí que

⁶ "Pero la estética moderna padece de un error del hombre acerca de su propia naturaleza, y de ello es la psicología la gran culpable, [...] al darse cuenta de que sus deseos y sus satisfacciones nacen en las regiones de sí mismos que están fuera de la lucidez del espíritu despierto, los poetas han aceptado confundir esos dominios inaccesibles con la capa del automatismo, de la espontaneidad y del instinto. Han renunciado a la existencia de un sitio más interior, don de el ser encuentra, no su unidad superficial de individuo social, sino la unidad del alma, de la criatura aplicada a descubrir su propio centro viviente y su destino." (A. Beguin, 1986: 153)

ella llame a poetas como Rimbaud y Lautremont "hombres subterráneos", "criaturas demasiado llenas de realidad y de realidades en un mundo que les ha inculcado una creencia que no les permite acogerlas" (Zambrano, 1988: 67).

La ruptura de referencialidad entre mundo y lenguaje sellada artísticamente por Mallarmée abarca, como hemos visto, no sólo el aspecto tradicional de la "mimesis" sino, y en mayor medida quizás, el de la inspiración ligado al pensar simbólico. En dicho contexto la apuesta por la autonomía del arte, conduce a la crítica literaria a un movimiento creciente de formalización. La literariedad y el inmanentismo serán los únicos mecanismos de análisis que, de la mano del "New Criticism" y el formalismo ruso, harán posible el análisis de lo que ya comienza a llamarse con el imposible nombre de "artefacto verbal". El formalismo aspirará a ser una crítica científica capaz de insertar la obra literaria en un modelo lógico basado en un inconsciente categorial del que no sólo el mundo de la vida estaría ausente, sino la misma posibilidad de sentido, relativizada hoy hasta el absurdo por la poética de la recepción.

El símbolo seguirá siendo el gran perdedor de esta apuesta. Pierce, uno de los creadores de la semiótica, no le concede un lugar diferente al del signo lingüístico y tampoco lo hacen los estructuralistas al no admitir la diferencia real/figurado. Greimas dirá al respecto: "El simbolismo, bajo cualquier forma en que se aparezca, no se distingue, por su propia naturaleza, de las demás manifestaciones de la significación y su descripción compete a la misma metodología" (Greimas, 1973: 91).

Toda manifestación de la comunicación —sea palabra, objeto cultural o mercancía— será ya de forma indistinta símbolo, fetiche o mito. La inmanencia del mundo ha arrastrado a las formas de expresión literarias y la literatura vuelve a ser ficción y retórica en el sentido más duro del término. Sólomente el gran mito contemporáneo, el del marxismo —el de la Historia—, será capaz de recuperar una dimensión que trascienda la impotencia y el juego combinatorio por vía de la ética del compromiso, pero cuyo efecto será la recuperación de la dimensión pedagógica y normativa del arte que parecía clausurada al finalizar la estética clasicista y cuyos restos, después del naufragio del comunismo, enarbolan hoy con ímpetu los llamados grupos de "la diferencia": mujeres, minorías étnicas, sexuales y demás grupos representativos de la alternativa al logocentrismo representado por el varón blanco cristiano occidental. Por otra parte, vemos reaparecer la añoranza por la perdida trascendencia; pero ya unida a la impotencia de mundos inhabitables para el hombre de carne y hueso. Será una fantasmagórica indeterminación textual,

“semiosis infinita” en Pierce, en la que el hombre queda reducido a un “punto colgado de la cadena del lenguaje”; o –en los seguidores de Heidegger– la añoranza de un momento lírico de la expresión, “traza” o “diferencia”, no comprensible ni interpretable, por anterior al pensamiento logocéntrico, y sólo intuible en los silencios o huecos de la página escrita.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1995). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia, Pretextos.
- Beguín, A. (1993) *El alma romántica y el sueño*. México, F. C. E.
- (1986). *Creación y destino*. México, F.C.E.
- Berrio García, A. (1989). *Teoría de la Literatura*, Madrid, Cátedra.
- Bloom, H. (1991). *Poesía y creencia*. Madrid, Cátedra.
- Broch, H. (1974). *Poesía e investigación*. Barcelona, Barral Editores.
- Durand, G. (1984). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. París, Dunod.
- Freud, S. (1975). *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Madrid, Alianza Editorial.
- Greimas, A.J. (1973). *Semántica estructural*. Madrid, Gredos.
- Northrop, F. (1993). *Anatomía de la crítica*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- (1996). *Poderosas palabras*. Madrid, Muchnik Editores.
- Steiner, G. (1991). *La muerte de la tragedia*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- Todorov, T. (1991). *Simbolismo e interpretación*. Monte Ávila editores.
- Trías, E. (1996). *Pensar la religión*. Barcelona, Destino.
- Zambrano, M. (1987). *Filosofía y poesía*. México, F.C.E.
- (1986). *El sueño creador*. Madrid, Turner.
- (1988). *La confesión: género literario*. Madrid, Mondadori.

CUATRO VERDADES DE "ESTHÉTICA ORIGINARIA"

(BREVE ENSAYO NOVELADO SOBRE LA REALIDAD DE UNA FILOSOFÍA)

José Ramón ALONSO SARRO

Un fuego de rojo intenso se elevaba por el hueco de la chimenea, con el deseo de ascender. Las llamas tenían un movimiento simétrico y violento, como si en su fluvialidad estuvieran escondidos todos los secretos de la vida; eran lenguas de luz, fuego purificador. Filósofo las miraba, le traían a la memoria tiempos mejores. Ahora se encontraba angustiado, descolocado, apático, pero ello no era óbice para que ese espectáculo le resultase maravilloso y exultante, no en vano era su recuerdo. Qué diferencia con lo que le estaba tocando vivir; por ahí decían que ya no era la razón de ser de la esperanza humana. Los tiempos habían cambiado y sacar de la caverna a los ciegos de conocimiento era actividad de otras épocas. Su rostro aparecía demacrado y sus vidriosos ojos, que siempre habían sido pequeños, estaban rodeados de cerros de sombras que remarcaban el inevitable paso del tiempo y sus elucubraciones.

Orfeón estaba sentado en una silla de madera. Nunca había tenido grandes comodidades, por eso una silla con asiento de enea le parecía todo un lujo. Siempre había vivido en los arrabales, y no por deseo propio; había sido expulsado, pero eso era otra historia, o al menos una historia pasada. Ahora dentro de la casa se sentía recogido. De nuevo tras mucho tiempo se sentía en el centro junto al filósofo, su complementario; eran parte de un todo, estaban en comunión, se había consumado su máxima aspiración: ser, visto. Una luz de atardecer que predicaba el ocaso del día, entraba por la ventana. Orfeón sentía que esa luz, que para él había sido vida, podría llenar su alma y la del filósofo, por ello estaba alegre, quizás podríamos decir entusiasmado. Un cosquilleo recorría su cuerpo; esto debía ser, sin duda, un síntoma de gracia. Era necesario dejar el alma libre de cargas, centrarse en el silencio, y esperar. Era toda una conjuración, era arrebato, era rito iniciático.

Pero el silencio se rompió, llegó de nuevo la violencia a través de la palabra. Eso le despertó de ese sueño en vigilia que estaba padeciendo, de esa paz.

- Aquí estamos de nuevo, Orfeón -anunció Filósofo-.

Orfeón sintió como si un golpe de hielo frío cayese sobre sí. La historia se repetía, otra vez la admiración había vuelto a salpicarse de violencia. La afirmación del filósofo, sin ser tan dura como aquella primera vez, ejercía una nueva presión sobre su alma. El duende se alejaba.

- Tienes razón, Filósofo -afirmó Orfeón- hemos vuelto a abandonar el silencio; la historia se repite y ahora volverás a preguntar, volverás a indagar y juzgarás.

Filósofo se revolvió. Sentía que debía defenderse, al menos así él lo entendía, y desempolvar aquellos recuerdos, aquella situación gozosa en la que Tales se preguntó por las cosas; si no qué hacer.

- Orfeón -dijo Filósofo- eres injusto y cruel. La pregunta ha supuesto para el hombre uno de los avances más grandes de su historia.

Así, Filósofo comenzó a recordar a Orfeón las excelencias que supuso la pregunta, cómo el hombre salió de las tinieblas, cómo se le abrió un mundo inmenso de posibilidades, de conocimientos, cómo la investigación sobre la naturaleza había constituido al hombre en señor del universo, y cómo la razón se había erigido en el medio más adecuado para salir de esa oscuridad en la que el hombre se encontraba. De esta manera todas sus inquietudes, sus angustias y desilusiones habían ido desapareciendo. La razón había traído orden, llenando los espacios vacíos que las cosmogonías y los relatos míticos, originarios, no habían sido capaces de ofrecer.

Según avanzaba en su relato, Filósofo se veía cada vez más y más cargado de razones, esa angustia primera le iba desapareciendo. Su seguridad en sí mismo y su autoestima se multiplicaban. Empezaba a estar eufórico, volvía a sentirse seguro, creía volver a ser la esperanza de la humanidad, y además, parecía que Orfeón por fin entendía.

Y así continuó, afirmando que la razón había traído la fe en sí mismos a los hombres, junto con otras excelencias. En definitiva identificando ser y pensar, habían tomado cuenta de la realidad, y cómo no, habían puesto los pies en el logos. Un logos que ha sido inspiración y explicación de toda la civilización de Occidente. Era una nueva era. Para el filósofo el hombre había recuperado el norte.

Orfeón había escuchado pacientemente; era algo esencial en él, escuchar. Miró a través de la ventana, y sintió que todo lo dicho hasta ese momento y todo lo que pudiera decirse sonaba a herejía, pues la naturaleza tenía en sí todas las claves, no era necesario forzarla. Las aguas del riachuelo que rodeaba la casa venían algo turbias, y re-

cordó aquel saber que le transmitió su maestro cuando le decía que las aguas de los ríos tenían una misión sagrada y heroica, ensuciarse para limpiar a los demás. En la fe de que, corriendo, ellas solas se lavaban. Siguió mirando el río. Se complació en lo dichosos que eran los peces al no ver límites, sólo orilla. En la fluvialidad de la que formaban parte, los límites eran orilla, el río era todo uno. Ellos eran río. Rialidad.

A la vez sentía que, paradójicamente, la propia naturaleza y sus frutos habían cargado con lo irracional del conocer, y además no le había quedado más remedio. Era increíble. Una multitud de sensaciones se agolpaban en su corazón.

Filósofo lo miraba atónito pues Orfeón no hablaba, y él no estaba dispuesto a salir de allí como había entrado, necesitaba luz, respuestas, algo que le apagase la angustia. Orfeón, en lo más profundo de su ser, comenzó en silencio su conversación.

Lo primero que afloró, sin saber por qué, fue el recuerdo de esa generación de filósofos salmantinos amantes de la sabiduría, que habían ajustado el oído en la escucha de la eterna música de Orfeo, que tenían una profunda confluencia "theórica", que deseaban poematizar el sistema, y encontraban en la literatura, los mitos, las artes, el saber popular, incluso en los toros ... fuente de sabiduría. Se vieron desarrollados históricamente bajo el nombre de Esthética Originaria. Siempre proclamaban el deseo y la necesidad de recuperar la primera admiración, admiración que denominaban de apertura y que expresaban alegoricamente con un símbolo de admiración (¡), y siempre a la escucha. Sostenían que la recuperación de la admiración de apertura, traería la recuperación de lo Sagrado, sentido como lo Originario, que se había perdido con las filosofías ilustradas. Lo sacro era lo interior, anterior, simultáneo y contemporáneo de la existencia del hombre.

Toda la llama del río, le recordaba a Orfeón la reconocida "esencial heterogeneidad del ser" de la que hablara Antonio Machado.

Recordaba de ellos que habían sido una generación de destino, una generación no forzada; habían llegado hasta allí sin violencia. Habían estado siempre alejados de las historias de las filosofías. Su aparición en la bibliografía filosófica había sido muy escasa. Eran casi desconocidos. Sólo algunos datos cronológicos se sabía de ellos, como el de que su actividad, bajo el auspicio de un profesor llamado Santiago Pérez Gago, se había desarrollado principalmente en Salamanca, el orbe universitario, la ciudad de oro, dorada por los rayos del sol de Castilla que barnizaba sus piedras de un tono áureo y brillante y la llenaba de dulce calma, difícilmente comparable con ningún otro lugar. La luz de Salamanca, decían ellos, era luz que iluminaba cegando.

Orfeón recordaba a estos filósofos de Esthética Originaria como marginales, y más incluso, si apuraba los adjetivos, como gente secretaria, marginados como amtaño lo había sido Fray Luis de León por aquella famosa, y, a la vez, dialéctica Escuela de Salamanca.

Orfeón, totalmente embebido dentro de sí, no oyó ni siquiera el reloj cuando dio las nueve. Sin embargo, Filósofo fue contando una a una las campanadas; era consciente claramente del tiempo, de la digitalización de la vida. Cada una de ellas recordaba que el tiempo se sucedía poco a poco, y sólo los que están en su ser no sienten el tiempo. Orfeón permaneció inmutable; ese tiempo lineal que a todos afecta, no le despertó de su sueño que parecía catártico. No estaba, era parte de un tiempo originario, había logrado aislarse de las duras sucesiones del tiempo, parecía que había vuelto al principio, al origen.

Orfeón continuaba en su enclaustrada quietud, recordando a los estetas originarios. Lo que había leído en sus escritos le había cambiado su vida, la sentía de otra manera. La pregunta que era medio de búsqueda en el conocimiento ya no le era necesaria; la actividad del acecho se había eliminado, no existía. Todo lo sentía ya de una manera pausada, de sosiego. Compartía con los esthetas originarios la Filosofía y el saber como padecimiento. Ese era el sentido y el camino verdadero del "amor a la sabiduría". La Esthética Originaria, y con ella la Filosofía, eran para Orfeón una manera de ser, no una manera de pensar, a diferencia de las escuelas de filosofía sistemáticas. No consistía en una acumulación de conocimientos desde la razón como pudiera ser para el resto de escuelas filosóficas: racionalismos, fenomenologías, existencialismos... La Esthética Originaria recuperaba el sentir originario de la filosofía: "arte del filosofar". Siempre a la escucha intuitiva del saber, basada en la complementariedad de los opuestos, superaba las dualidades que el racionalismo había impuesto, dualidades tales como las de sujeto-objeto, intuición-razón, tiempo originario-tiempo histórico.... Era, en resumen, cualificación ontológica y gnoseológica, era cualificación onto-noética: comunión entre ser y saber. Pero había una dualidad que le producía un dolor especial, la de sujeto-sujeto. Para él, la actitud racionalista más cruel y más asesina consistía en aquella separación entre sujeto inmanente y sujeto trascendente; ése era el verdadero pecado original del hombre. Radical trauma y caída. Recordaba a la Esthética Originaria como la vía de sabiduría universal, que añadía cualidad de luz al conocimiento racional, e intensidad y cualificación de los entes en el Ser, en un proceso de integridad entre ser y saber. El verdadero ejercicio de la Filosofía era el proceso de identidad personal, que constituía un cambio radical en el conocer, pues se pasaba del "*Conócete a ti mismo*" impuesto por las filosofías defensoras de la dualidad, al saber del lema pindárico "*sé*

el que eres". Y todo ello, según la Esthética Originaria, desde la deponencia ontoñoética. Hacer de los deberes derechos era su ética.

Orfeón veía cada vez más claro su destino. Las ideas se ordenaban en armonía, y sentía que el destino se cumpliría, pues había pasado de un estado dual, de un estado de ponencia dianoética a esa deponencia ontoñoética que ahora sí podría definir, aunque la definición siempre limitaba, salvaba condenando.

El momento de paz en que se encontraba tan solo se vio alterado por la brusca irrupción de la voz de Filósofo, que comenzaba a sentirse muy interesado, pues había escuchado todo lo que Orfeón, creyéndose en silencio, había relatado de viva voz. Parecía imposible que alguien pudiera permanecer en estado ausente y hablar con esa claridad. Filósofo no se pudo resistir a la necesidad de interrogar.

- ¿Qué es deponencia ontoñoética? -preguntó-.

Orfeón, en una presencia ausente, miraba hacia la ventana. Observó que ya había llegado la noche. No podía creerlo. La última vez que había mirado a través de los cristales, una luz roja intensa casi se escondía tornándose tenue y sonrosada. Al fondo todavía había acertado a ver las colinas con sus paraguas de nieve, y el camino que llegaba hasta la casa era un río de colores en paz. Ahora el paisaje había cambiado; la noche había caído. Era una noche muda. La luna permitía que las sombras se hicieran presentes, las estrellas construían un paraíso nocturno, y el silencio más que nunca era protagonista, se podía respirar. Sólo el chisporroteo de la hojarasca y el crepitar de la madera de encina en la chimenea, violaba ese silencio reinante, siendo un relámpago incesante el único ruido que rompía esa paz sosegada. Una paz que Orfeón sentía plenamente; sufría la serenidad del que sabe que lo sabe todo, es decir, que todo lo ignora.

En la otra orilla de la mesa, la pregunta seguía corroyendo a Filósofo. No se pudo reprimir más y repitió su interrogación; ahora en un tono más alto. No podía soportar la angustia, debía traer a Orfeón otra vez al mundo, al cuarto, a su presencia. Filósofo se sentía, sin buscarlo, como un iniciado. El mensaje de Orfeón provocaba un desenlace contradictorio que era a la vez gozoso y condenatorio.

Orfeón, ensimismado y sereno, se había olvidado del mundo, del lugar donde estaba, y de la persona que le acompañaba. Pero volvió; volvió como si de un sueño se tratara y con el mismo tono de voz, reanudo su consideración:

- Los esthetas originarios -afirmó- eran estetas porque propiciaban una aptitud de admiración, y eran originarios porque anhelaban ser, vistos por el punto de Luz que es en el origen de todo. Era fruto interior de disposición. La deponencia ontoñoética era una aptitud pasivamente activa, de dejarse ser, dejarse ver, dejarse saber en el

Ser. La deponencia ontoñoética era por tanto un saber de quietud, un estado de receptividad y silencio. Renuncia a la intencionalidad racional que hizo de la "fisis", que era sagrada naturaleza, objeto desplacentaado, desustanciado.

Filósofo sentía que comenzaba a saber. De forma pausada y sin ser consciente de ello, se sumergía en un abismo más dulce. Estaba empezando a perder la cordura, podríamos decir. Se levantó y lentamente se acercó al interruptor de la luz. La oscuridad de la noche inundaba la habitación. La única claridad existente era el reflejo del fuego en la chimenea. Al activar el interruptor, la luz se hizo.

Orfeón asustado, giró la cabeza. Allí seguía Filósofo, turbado, como fuera de sí. Sentía que hasta su mirada le interrogaba. Orfeón pensó que su único deber ahora era seguir hablando, se lo debía a Filósofo. Sin apenas mover los labios prosiguió:

- Los esthetas originarios, desde la deponencia ontoñoética, nostalgiaaron siempre el origen, la vuelta al punto de luz que, al verse, se es, y nos es. Eso era retroprogreso. Ese punto de Luz era cualificación, constituía el paso de la "majada" al "otero", de los entes mutilados al Ser total. En contra de la angustia que sienten la mayor parte de los filósofos, ellos disfrutaban de verdadera nostalgia.

Orfeón calló por un momento. Necesitaba descanso. Estaba haciendo algo que parecía iba contra su naturaleza, estaba organizando su mente para exponer su conversacion; por ello la cadencia de su voz era cada vez más acentuada, la meditacion en voz alta pausada y lenta, parecía que se apagaba, se consumía. Haciendo verdaderos esfuerzos continuó:

- Padeían una nostalgia de amor hacia lo originario, una necesidad de destino de volver al axioma originario. En un magistral dominio del idioma, decían que el punto de luz incluye excluyendo todos los puntos de vista. Afirmaban que la verdadera revolución copernicana, es decir originaria, consistía en aceptar esta aptitud, que se hacía en ellos sin ninguna intención, sin ser buscada, y sin poder evitarla. Y luego el desnacer. Todo ello era cultura, el resto civilización -ensuciar el manantial-.

De nuevo se hizo el silencio en la habitación. Filósofo esperó. Pero como si una lanzada de luz de Verdad, cayese sobre su pecho, se dió cuenta que Orfeón había callado para siempre. Ahora comprendió que ya, por fin, había vuelto allí donde somos criados antes de ser creados, donde somos antes de donde estamos. Había abandonado el "*bienestar*", había conquistado el "*bienser*". Estaba en comunión en el Universo. Comunión en la Luz. Comunión del sujeto en el Sujeto.

Aquí, en Burgos a 3 de Marzo de 1997.

BIBLIOGRAFIA

- Alonso Sarro, J. Ramón: *Hacia una recuperación meridional de la filosofía*. Cuadernos Azafea I. Salamanca. Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia; Facultad de Filosofía, Universidad de Salamanca. 1996, pp.7-15.
- Mythos y Estética Originaria: Una filosofía de la revelación*. Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, 4-9 de Noviembre de 1996. Zaragoza. Asociación Española de Semiótica. 1996.
- Labajos Briones, Fernando y Lozano de Castro, Antonio: *La "Oda a Salinas" desde la estética originaria*. "Fray Luis de León: Historia, humanismo y letras". Victor Garcia de la Concha y Javier San José Lera (eds.). Nº 263. Salamanca. Ed. Universidad de Salamanca. 1993, pp. 677-681.
- Pérez Gago, Santiago: *Razón "sueño" y realidad en Antonio Machado*. Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca. 1984. *Orphicos*. Salamanca, Ed. San Esteban. 1985. *Semblante orphico*. Salamanca, Ed. San Esteban. 1985. *Sobre la contemplación*. Salamanca, Ed. San Esteban. 1989. *Deponencia ontoonética (Un rito de iniciación)*. Salamanca, Ed. San Esteban. 1990. *Estética originaria*. Salamanca, Ed. San Esteban. 1991. *A la escucha de la luz*. 3 vols. Salamanca, Ed. San Esteban. 1995.

En primer lugar, el estudio de la actividad económica en el sector público, en el que se ha observado un crecimiento sostenido y una mayor participación en el producto interno bruto. Este crecimiento se ha dado en todos los sectores, pero especialmente en el sector de servicios, que ha pasado de representar el 25% del PIB en 1960 a más del 50% en 1980. En segundo lugar, el estudio de la actividad económica en el sector privado, en el que se ha observado un crecimiento sostenido y una mayor participación en el producto interno bruto. Este crecimiento se ha dado en todos los sectores, pero especialmente en el sector de servicios, que ha pasado de representar el 25% del PIB en 1960 a más del 50% en 1980. En tercer lugar, el estudio de la actividad económica en el sector externo, en el que se ha observado un crecimiento sostenido y una mayor participación en el producto interno bruto. Este crecimiento se ha dado en todos los sectores, pero especialmente en el sector de servicios, que ha pasado de representar el 25% del PIB en 1960 a más del 50% en 1980.

En cuarto lugar, el estudio de la actividad económica en el sector público, en el que se ha observado un crecimiento sostenido y una mayor participación en el producto interno bruto. Este crecimiento se ha dado en todos los sectores, pero especialmente en el sector de servicios, que ha pasado de representar el 25% del PIB en 1960 a más del 50% en 1980. En quinto lugar, el estudio de la actividad económica en el sector privado, en el que se ha observado un crecimiento sostenido y una mayor participación en el producto interno bruto. Este crecimiento se ha dado en todos los sectores, pero especialmente en el sector de servicios, que ha pasado de representar el 25% del PIB en 1960 a más del 50% en 1980. En sexto lugar, el estudio de la actividad económica en el sector externo, en el que se ha observado un crecimiento sostenido y una mayor participación en el producto interno bruto. Este crecimiento se ha dado en todos los sectores, pero especialmente en el sector de servicios, que ha pasado de representar el 25% del PIB en 1960 a más del 50% en 1980.

En séptimo lugar, el estudio de la actividad económica en el sector público, en el que se ha observado un crecimiento sostenido y una mayor participación en el producto interno bruto. Este crecimiento se ha dado en todos los sectores, pero especialmente en el sector de servicios, que ha pasado de representar el 25% del PIB en 1960 a más del 50% en 1980. En octavo lugar, el estudio de la actividad económica en el sector privado, en el que se ha observado un crecimiento sostenido y una mayor participación en el producto interno bruto. Este crecimiento se ha dado en todos los sectores, pero especialmente en el sector de servicios, que ha pasado de representar el 25% del PIB en 1960 a más del 50% en 1980. En noveno lugar, el estudio de la actividad económica en el sector externo, en el que se ha observado un crecimiento sostenido y una mayor participación en el producto interno bruto. Este crecimiento se ha dado en todos los sectores, pero especialmente en el sector de servicios, que ha pasado de representar el 25% del PIB en 1960 a más del 50% en 1980.

En décimo lugar, el estudio de la actividad económica en el sector público, en el que se ha observado un crecimiento sostenido y una mayor participación en el producto interno bruto. Este crecimiento se ha dado en todos los sectores, pero especialmente en el sector de servicios, que ha pasado de representar el 25% del PIB en 1960 a más del 50% en 1980. En undécimo lugar, el estudio de la actividad económica en el sector privado, en el que se ha observado un crecimiento sostenido y una mayor participación en el producto interno bruto. Este crecimiento se ha dado en todos los sectores, pero especialmente en el sector de servicios, que ha pasado de representar el 25% del PIB en 1960 a más del 50% en 1980. En duodécimo lugar, el estudio de la actividad económica en el sector externo, en el que se ha observado un crecimiento sostenido y una mayor participación en el producto interno bruto. Este crecimiento se ha dado en todos los sectores, pero especialmente en el sector de servicios, que ha pasado de representar el 25% del PIB en 1960 a más del 50% en 1980.

TESIS PARA LA COMPRENSIÓN Y PRÁCTICA DE LA INTERCULTURALIDAD COMO ALTERNATIVA A LA GLOBALIZACIÓN

Raúl FORNET-BETANCOURT

1. Las tesis que siguen presentan, como aporte a un posible proceso de discusión, algunas propuestas de un programa de trabajo que tiene su orientación prospectiva fundamental en el movimiento de la filosofía intercultural. Por eso me permitiré caracterizar de entrada, en forma sumamente resumida, la filosofía intercultural, señalando que no se trata de una nueva disciplina filosófica ni tampoco de una nueva formulación de lo que se conoce por el nombre de filosofía de la cultura. Pero tampoco se trata de una reactualización de la filosofía comparada. La filosofía intercultural se propone más bien como un programa de trabajo para provocar un cambio de paradigma en el ejercicio del quehacer filosófico; y quiere contribuir a dicho cambio de paradigma rompiendo las barreras creadas por las estructuras monoculturales de las filosofías tradicionales o, dicho en forma más positiva, cultivando una actitud filosófica que parte del reconocimiento de la pluralidad de las filosofías con sus respectivas matrices culturales y sus consiguientes formas de argumentación y de fundamentación. La filosofía intercultural es, pues, la filosofía que brota de la actitud de un pensamiento que, sabiendo de sus límites culturales, no solamente tolera otros pensares sino que se solidariza con ellos, porque, precisamente por reconocerlos como mundos propios, es consciente de que es con la ayuda de esos universos como puede abrirse a lo universal. La filosofía intercultural quiere ser, en una palabra, una filosofía que se practica desde la *mutua asistencia cultural*¹.

¹ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía intercultural*, México 1994; Raúl Fornet-Betancourt, *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996; y Raimnon Panikkar, Sobre el diálogo intercultural, Salamanca, 1988; "La mística del diálogo", en: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* I (1993) 19-37.

2. Desde la perspectiva de la filosofía intercultural que defiende como una riqueza la diversidad cultural y el derecho de los pueblos a tener y a cultivar sus culturas propias, lo primero que debe ser problematizado en el contexto de este fenómeno mundial que se impone hoy con el nombre de globalización, es justo el derecho con que se hace. Es legítimo, en efecto, preguntar: ¿Con qué derecho se globaliza? Y esta pregunta es tanto más urgente y legítima cuanto que este fenómeno de la globalización nos confronta hoy con un proceso de consecuencias aplastantes que cambian y transforman nuestras condiciones de vida desde la directiva de una política económica neoliberal que cree disponer de la clave exclusiva del futuro de la humanidad. En lo esencial, la globalización es actualmente el resultado de una expansión incontrolada del neoliberalismo político y económico, con la finalidad expresa de homogenizar y monotonizar el planeta según las exigencias del mercado capitalista².

Por eso, en el análisis intercultural, la globalización implica una ideología o, si se prefiere, una filosofía de la historia que consistiría en suponer que la historia de la humanidad no tiene más que *un* futuro: el futuro previsto y programado por el neoliberalismo. O sea que la historia, como esfuerzo constante por buscar alternativas diferenciadas que hagan justicia a las diferencias culturales y a la diversidad compleja de mundos de vida irreductibles, habría terminado, pues no habría ya más alternativa que la realidad misma que configura el proyecto civilizatorio del neoliberalismo. De esta suerte cualquier intento de resistir y de oponerse a la dinámica "realista" de la globalización neoliberal aparece como un acto terco, anacrónico, característico de románticos empedernidos que, carentes de sentido histórico, no aceptan "la force des choses"; y que se condenan a sí mismos a quedar fuera del proceso real de la historia.

3. Llamando la atención sobre la ideología y la filosofía de la historia subyacentes en el discurso neoliberal sobre la globalización y preguntando con qué derecho se globaliza el sistema que actualmente define la globalización, la filosofía intercultural quiere cuestionar fundamentalmente su legitimidad ética y cultural. Y lo hace, nos permitimos insistir en ello, porque percibe que la gran

² Cf. Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, 1995.

mayoría de la humanidad no es sujeto de procesos de globalización sino un objeto que padece los efectos de dicho fenómeno. En una palabra: la humanidad no se globaliza sino que está siendo globalizada por expansión totalitaria de un modelo civilizatorio. Así, la globalización no es crecimiento en universalización o universalidad. Al contrario, representa un proceso reductivo que, en nombre de la engañosa promesa de construir "un mundo" (one world), lo que hace es nivelar las diferencias y homogenizar el planeta, al menos en su superficie.

Sin poder entrar aquí en un debate sobre el sentido y el alcance de la distinción entre lo "superficial" y lo "profundo", lo "externo" y lo "interno", queremos señalar con todo que uniformando la superficie del planeta la globalización neoliberal se apodera de la contextualidad del mundo, es decir, que se arroga el poder de configurar los contornos de las culturas. La uniformización de los contextos en una contextualidad estructural perfectamente identificable en cualquier parte del planeta supone para las culturas de la humanidad una pérdida de materialidad o, hablando con mayor propiedad, la pérdida del "territorio" propio donde deben poner a prueba y ejercitar su capacidad de incidir eficazmente en el modelamiento de su espacio y tiempo según sus propios valores y fines. Con la globalización neoliberal se produce de este modo algo así como la pérdida de la soberanía territorial de las culturas. Estas se ven obligadas a vivir, o a sobrevivir, en territorios espacial y temporalmente ocupados por los patrones de un modelo civilizatorio que las corta de su propio suelo.

A este nivel la dinámica reductivista de la globalización implica además un movimiento de marginalización y de exclusión. Pues las culturas, neutralizadas en su fuerza de incidencia material y social, esto es, en su capacidad de organización de lo social, quedan excluidas de las instancias en que realmente se decide el futuro económico, político, social, etc. de la humanidad. Las culturas pierden peso e importancia como fuerzas de modelación y de transformación de la realidad histórica concreta. Es cierto que no se las elimina, pero sí se las relega a un segundo plano y, con frecuencia, a una supervivencia estéril en "reservas culturales"; con lo cual se las desvincula por completo del curso de la historia y se les atropella en su derecho de intervenir con voz propia en los procesos donde se cristaliza el futuro de la humanidad.

4. Con su opción decidida y radical por las diferencias culturales la filosofía intercultural se entiende como un aporte a la reorganiza-

ción de las relaciones entre las culturas y pueblos en el sentido de una alternativa a la globalización neoliberal. Su opción por las culturas es así una toma de posición contra el proceso de homogenización y de exclusión que hoy se impone. El núcleo de esta alternativa radica en tomar la idea de la interculturalidad como hilo conductor para desarrollar una praxis que, ateniéndose consecuentemente al principio rector del derecho de los seres humanos a tener una cultura propia, no sólo fomenta y cultiva la pluralidad de las visiones del mundo y el respeto mutuo entre las mismas, sino que procura ser además un instrumento adecuado para la realización concreta de una pluralidad de mundos reales. La interculturalidad se propone, pues, como una alternativa que permite reorganizar el orden mundial porque insiste en la comunicación justa entre las culturas como visiones del mundo y porque recalca que lo decisivo está en dejar libre los espacios y tiempos para que las "visiones" del mundo puedan convertirse en mundos reales.

La alternativa propuesta por la interculturalidad implica, por tanto, una nueva comprensión de la universalidad; pues se trata de una universalidad que supone la liberación realizante de todos los universos culturales y que, por eso mismo, ni se impone por imperio de algún centro ni se logra al alto precio de la reducción y de la nivelación de lo diferente, sino que crece desde abajo como un tejido de comunicación libre y de solidaridad.

Desde esta perspectiva la propuesta alternativa del planteamiento intercultural se puede resumir en una frase: renovar el ideal de la universalidad como praxis de solidaridad entre las culturas.

5. Se entiende, por otra parte, que con la propuesta de oponer a la globalización un modelo alternativo de relaciones interculturales justas y libres, el planteamiento de la filosofía intercultural conlleva un plan de reconfiguración del mundo que supone a su vez descentrar el curso actual de la historia humana del centro que actualmente pretende totalizarla, es decir, liberar el mundo y la historia del dictado directivo del modelo civilizatorio vigente. Si la globalización uniformiza y presenta un solo futuro como posible, la interculturalidad quiere hacer valer la polivalencia de la historia; quiere hacer ver que, mientras existan culturas, la humanidad puede hacer posibles varios futuros; y que la mayor o menor universalización histórica de uno de esos futuros, es un asunto que debe ser decidido mediante el diálogo de las culturas. Esta liberación del mundo y de la historia de su centramiento actual por el proyecto de globalización neoliberal implica, eviden-

temente, la reivindicación del derecho de las culturas a configurar sus contextos desde sí mismas; y, de manera especial, su contexto económico. En este punto el planteamiento intercultural insiste en no disociar la esfera económica de la cultura. Se entiende más bien que la economía es una función específica del orden cultural. Por eso toda cultura debe tener el derecho a practicar la economía que su matriz crea más apropiada.

6. Para evitar posibles malentendidos nos parece conveniente señalar, en un breve excurso, que el planteamiento de la filosofía intercultural no defiende ninguna ontologización de las culturas. O sea que no presupone una visión de las culturas como entidades sagradas, portadores de valores metafísicos intocables y definitivamente buenos. La filosofía intercultural considera más bien las culturas humanas como procesos ambivalentes que reflejan contradicciones de la más diversa índole entre sus propios miembros y que deben ser discernidos críticamente por éstos. Las culturas no son, pues, bloques homogéneos, de rígida coherencia significativa. Al contrario, por su histórica ambivalencia, exigen una continua labor hermenéutica. Las culturas, también aquellas que llamamos propias y que se nos dan como nuestras tradiciones de origen, tienen que ser apropiadas por sus miembros, siendo en esos procesos de apropiación donde se decide realmente la calidad, vitalidad y destino de una cultura. El ser humano no es un mero objeto de su cultura. Ciertamente, la cultura de origen condiciona y sitúa al ser humano, pero éste es al mismo tiempo la instancia ante la cual su cultura respectiva tiene que ser legitimada. El ser humano vive en su cultura y tiene derecho a ella; pero tiene derecho a ella no meramente como su reproductor mecánico sino justo como su creador y posible transformador. Pues la cultura no anula la libertad. De esta suerte las culturas se hacen y rehacen sobre un transfondo de indeterminación o de libertad humana que permanece en sus creaciones concretas como posibilidad histórica de innovación, de transformación, de corrección. Se ve entonces que la filosofía intercultural opera con una visión histórica de las culturas; una visión que no sacraliza las culturas porque las comprende, en definitiva, no como fines en sí mismas sino como condiciones para la realización libre de sus miembros. Las culturas, en una palabra, no son monumentos de un patrimonio artístico intocable sino configuraciones históricas al servicio de la realización plena de lo humano.

Pero, por otra parte, la filosofía intercultural se opone a toda tendencia que pretenda hacer de las culturas un asunto de vida interior. Así, si es cierto que las culturas no deben ser ontologizadas, no es menos cierto que tampoco deben ser objeto de intimidación. Las culturas necesitan ser públicas; es decir, disponer de espacios públicos reconocibles e identificables como sus espacios, como los espacios en que se encarnan sus valores y sus fines. De aquí que, dicho sea de paso, el planteamiento de la filosofía intercultural rechaza la tradicional distinción entre civilización y cultura. ¿No se le roba "publicidad" a las culturas cuando, desde la perspectiva de dicha distinción, se excluyen del dominio y del ámbito de incidencia cultural sectores determinantes para la modelación de la vida, de la realidad y de la historia, y se expande (¡a nivel planetario!) un proyecto civilisatorio de conocida procedencia regional? ¿Y no es eso que se propaga con el sonoro hombre de "civilización planetaria" una versión de una variante cultural de la humanidad?

7. Frente al desafío de la globalización neoliberal, con la que se refuerza hoy el proyecto de imponer planetariamente esa "civilización" que acabamos de cuestionar, articula la filosofía intercultural un plan alternativo, que ya hemos apuntado pero que volvemos a mencionar porque queremos recalcar que el centro de ese plan no es una estrategia política ni una propuesta jurídica. Es una opción ética. La interculturalidad denuncia la globalización neoliberal como una nueva cruzada; una cruzada que se lleva a cabo en nombre del mercado y para establecer mundialmente el reino del mercado. Estamos así ante una forma de intolerancia totalitaria; y a ella responde la interculturalidad con una ética del respeto, de la tolerancia y de la solidaridad.
8. Concentrándonos ahora en las consecuencias directas que tiene el planteamiento intercultural para el quehacer filosófico, y retomando la idea central de lo expuesto en la primera tesis, cabe señalar aquí que se trata de un planteamiento que propone un programa para transformar la filosofía, tanto en el nivel de sus articulaciones teóricas como en el de sus reconstrucciones históricas. En concreto se plantea la necesidad de pluralizar los lugares de nacimiento de la filosofía, de pluralizar sus comienzos, de pluralizar y diversificar sus métodos y sus formas de articulación. Pero se plantea, además, la necesidad de ampliar las tradiciones

y fuentes, de ampliar los criterios que determinan hasta hoy la aceptación o no aceptación de autores y de obras en el canón que consideramos "clásico".

La transformación intercultural de la filosofía se plantea, por tanto, como un programa de reconstrucción del pasado y, al mismo tiempo, de configuración de un presente en el que la filosofía se reconozca como tal sin tener necesidad de instalarse preferencialmente en un sistema conceptual monocultural, es decir, reconociendo que brota y se articula desde la comunicación entre distintas tradiciones; reconociendo, en fin, que no es monológica sino polifónica.

9. Por ser realidades que se van configurando mediante procesos históricos, es más, por ser en sí mismas procesos históricos abiertos, las culturas de la humanidad reflejan siempre momentos de interacción y de intercambio. No representan realidades estables metafísicamente puras sino que se van haciendo, es decir, que van perfilando sus tradiciones referenciales fundamentales - sin entrar ahora en la cuestión de los conflictos inherentes a dicho proceso - a través del "comercio" con otras culturas. En cada cultura hay, así, momentos de intercambio intercultural. En lo que cada cultura llama "propio" hay huellas de ese "comercio" con el otro, y lleva por eso en su mismo territorio el agijón de lo intercultural. La experiencia intercultural no es, pues, una posibilidad que se da solamente fuera de las fronteras de la propia cultural. Es también una experiencia interna o, mejor dicho, una frontera que se vive al interior mismo de cada cultural.
10. Esta perspectiva, nos parece, puede verificarse en cualquier universo cultural concreto. Con todo, pensamos que ese mundo que denominamos como mundo cultural iberoamericano es especialmente representativo de este fenómeno. Pues muy escasos son, en efecto, los universos culturales en los que se puede constatar la presencia constituyente de tantas y tan variadas matrices culturales como en el mundo iberoamericano.
Partiremos, pues, de esta hipótesis para proponer como un desafío especial que debemos afrontar, la tarea de aprovechar de manera consecuente esa riqueza de matrices y tradiciones culturales que constituyen nuestro mundo, para elaborar a partir de ella un modelo de filosofía intercultural que refleje el tejido de nuestra variedad en una visión de muchos prismas. Sería cues-

ción, por una parte, de reorganizar con sensibilidad intercultural las líneas de nuestra filosofía como resultado del encuentro entre cinco grandes configuraciones culturales: la cristiana-occidental, la islámica, la judía, la amerindia y la afroamericana.

Pero se trataría también, por otra parte, de mostrar cómo por el trenzado de culturas filosóficas por el que se distingue precisamente la "filosofía iberoamericana", ésta dispone de una capacidad de ver y de realizar mundo interculturalmente, esto es, plurivisionalmente, que la pone en condiciones para esbozar un "plan" alternativo a la globalización neoliberal de nuestros días. Y advertimos que no pensamos en resucitar modelos como los del arielismo de Rodó o el de la raza cósmica de Vasconcelos, por poner aquí sólo estos dos ejemplos, sino que se trataría más bien de crear un movimiento para organizar económica, política, social y culturalmente la unión ecuménica de pueblos y culturas que, para afirmarse a sí mismos o realizar su identidad, no necesitan negar al otro, sea este otro una cultura o una porción de la naturaleza, ya que en su matriz cultural está inscrita una vocación universalista de acogida al otro que hoy resuena con renovada fuerza, por ejemplo, en la exigencia de los zapatistas de crear una sociedad en la que quepan todos así como en su iniciativa del foro internacional de la humanidad contra el neoliberalismo. Creemos que esa universalidad concreta que crece desde abajo y que, precisamente por ir creciendo desde las particularidades que se solidarizan en la meta común de hacer la vida posible para todos, en un movimiento que mundializa la tolerancia y la convivencia, puede hoy ser el norte para una propuesta crítica ante la globalización por parte de una filosofía intercultural iberoamericana. Pues de esta suerte se podría oponer a la lógica de la exclusión que rige el proyecto globalizado por el neoliberalismo un contrapeso fuerte al promover el espíritu de una cultura que hace lugar al extraño y que convoca a un universalismo inclusivista que crece sin dominar ni reducir; un universalismo que se va mundializando por cordialidad, hospitalidad y simpatía, es decir, por la mundialización de un universo en que las culturas todas se saben respetadas como sujetos y en el que por ello pueden transformarse mutuamente, sin recelo de colonialismo.

HUMANISMO FILOSÓFICO: LAS FORMAS

Francisco José MARTÍN

Los epistolarios, las meditaciones, los ensayos, los recuerdos o memorias, las guías, los libros de espejo, las empresas, etc., constituyen una amplia gama de formas expresivas ante las que el afán taxonómico de nuestra modernidad filosófica ha sentido (y siente) un cierto desasosiego. María Zambrano, en *La "Guía", forma del pensamiento*, ha trazado una suerte de fenomenología de la forma-guía en la que reivindica su valor filosófico a través de un certero deslinde con la forma sistemática. "Forzoso es aceptar —dice— que al mirar este último período lo encontramos lleno de ciencia y conocimiento puro. Y de conocimientos aplicados a técnicas, a la fabricación de instrumentos. Pero pobre, inmensamente pobre, de todas las formas activas, actuantes, del conocimiento. Y entendemos por activas las que nacen en el anhelo de penetrar en el corazón humano, las que se encargan de difundir las ideas fundamentales para hacerlas servir como motivo de conducta en la vida diaria del hombre vulgar que no es, ni pretende ser, filósofo, ni sabio"¹. El estudio de María Zambrano pretende salvar la separación entre la vida y la filosofía que se había venido abriendo con el avanzar de la modernidad: se trata de recuperar un conocimiento al servicio de la vida diaria del hombre concreto, de la "encarnación de las ideas" en la cotidianeidad circunstancial, de rescatar un saber relativo a la ocasión, un saber experiencial que se pierde en la abstracción racionalista. Su estudio, preciso y certero, va por fuera y se queda en la descripción diferencial de estas formas distintas de ejercitar el pensamiento (la guía y el sistema). Nuestro trabajo, en cambio, quiere ir por dentro, quiere buscar el fundamento que inspira y mueve esta disparidad formal.

La función normativa y cognoscitiva que cumplieron todos estos textos en la sociedad de su tiempo evidencian la imposibilidad

¹ M. Zambrano, "La *Guía*, forma del pensamiento", *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1987, p. 61.

de reducir sus formas expresivas bajo el rótulo de "literatura"; sin embargo, lo que ha solido hacerse desde el racionalismo es justo lo contrario —repárese en el desprecio y en la condena que el racionalismo cartesiano ha manifestado siempre hacia las artes literarias y la retórica. Frente a estos textos, la inquietud y el desasosiego del racionalista se manifiesta en su titubeo: este tipo de textos no puede ser considerado literatura en el mismo sentido que las narraciones de caballería, el teatro o la lírica, por ejemplo, pues tienen algo (un claro potencial cognoscitivo) que los coloca, en cierto modo, en vecindad con la filosofía; pero, por otro lado, no pueden ser considerados como formas propias del decir filosófico, pues éste debe determinarse (exigencia y prejuicio del racionalismo) en un lenguaje de tipo racional que se somete al proceder lógico de la razón. Así, estos textos han quedado abandonados en una zona intermedia o tierra de nadie, entre lo filosófico y lo literario, bajo distintos rótulos (moralistas clásicos, preceptistas, etc.), siempre en una zona marginal, periférica tanto para la filosofía como para la literatura. La filosofía, cuando pretendió su estudio, lo hizo centrándose exclusivamente en las temáticas abordadas por estos autores (Montaigne, Castiglione, Burton, Gracián, etc.) y, en el mejor de los casos, fueron relegados en la historia de la filosofía a una suerte de capítulos de segundo orden, de filosofía menor; los estudios literarios, por su parte, abordaron sólo la forma de estos textos, desligada casi siempre de los contenidos expresados.

Ahora bien, esta separación tajante entre lo filosófico y lo literario no es algo *en sí*, sino que pertenece a la estructura de un modo de pensar: el racionalismo (conviene distinguir entre racionalismo y modo racionalista de pensamiento: el primero no es más que una de las múltiples posibilidades que tiene el segundo). El descubrimiento, la indagación y la tematización de la razón histórica llevó a Ortega a relativizar la actividad filosófica: ésta no es una operación absoluta que se ha mantenido fija e inamovible a lo largo de los tiempos, sino que tuvo un origen histórico, es histórica ella misma, es decir, está sujeta a los cambios y modificaciones propios del acontecer histórico. De aquí se llega a la importante formulación orteguiana de los *modos de pensar*: "Una nueva idea del Pensar es el descubrimiento de un modo de pensar radicalmente distinto de los hasta ahora conocidos, aunque conserve tal o cual *parte* común con aquéllos. Equivale, pues, al descubrimiento de una nueva "facultad" en el hombre, y es entender por "pensar" una realidad distinta de la conocida hasta entonces. [...] Es lamentable que en la lengua la expresión "modo de pensar" sea entendida como refiriéndose a las doctrinas, al contenido de dogmas de un pensamiento, y no, como ella gramaticalmente reclama, a diferencias del pensar mismo en cuanto

operación"². Ha sido un grave error de nuestra cultura occidental el haber identificado la actividad filosófica general con alguna de las formas concretas en que ésta se ha dado, como ha sido un error reducir lo filosófico a *uno* de los modos de pensar. Pero la historia de la filosofía, más que diálogo e interrelación entre distintos modos de pensar, ha sido contienda entre ellos, lucha por el poder y el predominio (acaso no por voluntad de todos ellos); de este modo, la historia de la filosofía se constituye como la narración del punto de vista dominante, del modo de filosofar que se alza con el poder e impone las condiciones y el modo para poder entrar a formar parte de su narración.

El modo de pensar demostrativo, lógico, ha sido históricamente dominante en la cultura occidental, y esto ha comportado una sucesiva comprensión de la filosofía como demostración (*mostrar-desde* principios previamente establecidos). Convendría, sin embargo, tener siempre presente que la demostración no es sino un modo o aspecto del conocimiento, que éste, el conocimiento, es mucho más amplio que la demostración. "Lógico —dice Ortega— es un "modo de pensar" en que se atiende exclusivamente a las puras relaciones existentes entre los conceptos como tales conceptos; pero a la vez pretendiendo que lo válido para estos conceptos valga también para las cosas concebidas"³. Lo lógico, pues, no es la fiel correspondencia de lo que hay, sino que es un orden que se impone a lo que hay. En el desvelamiento *lógico* del ser hay un velar que permanece oculto; en el modo lógico de pensar se oculta una idea del ser de lo real que no es propia de lo real sino imposición de este peculiar modo de pensar. Pues bien, desde este modo de pensar históricamente dominante, los aspectos "literarios" de la expresión se consideraban un obstáculo para la claridad expresiva del pensamiento; recuérdese, a este propósito, cómo Descartes, en uno de los momentos fundacionales de la filosofía racionalista, rechaza las artes literarias y la retórica para el ejercicio metódico de la filosofía: "Yo estimaba en mucho a la elocuencia y estaba enamorado de la poesía; pero pensaba que una y otra eran dones del espíritu más que fruto del estudio. Los que tienen razonamiento más poderoso y ponen mejor en orden sus pensamientos para hacerlos claros e inteligibles, siempre pueden convencer mejor con lo que proponen aunque sólo hablen bajo bretón y jamás hayan aprendido retórica"⁴. El lenguaje, como el mismo pensamiento,

² J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, Obras Completas, Madrid, Alianza Ed./Revista de Occidente, 1983, vol. VIII, p. 70.

³ *Id.*, p. 100.

⁴ R. Descartes, *Discours de la méthode*, I, 7. Sobre el rechazo de la retórica por parte del racionalismo cartesiano también pueden verse las *Regulae ad*

tenía que ser *claro y distinto*, tenía que proceder con método, racionalmente, lógicamente. El procedimiento demostrativo de la filosofía se acompasaba con el proceder del lenguaje racional, encontraba en él la forma propia de su discurso; la filosofía se constituía como proceder demostrativo y discurso racional, desterrando de su seno cualquier texto que no se ajustara a la "pureza" de esta exigencia. El racionalismo cartesiano abría una zanja infranqueable entre este lenguaje racional y el lenguaje retórico y metafórico, al que expulsaba sin contemplaciones de la filosofía y, en su autojustificación, lo rebajaba a mero lenguaje literario. Ahora bien, vista la historia de la filosofía no como algo aséptico y neutro, sino como una formalización histórica hecha desde criterios propios de este modo de filosofar racionalista, se comprende que el destierro o el carácter marginal que ocupan los otros modos de filosofar en el seno de la historia de la filosofía no corresponde a criterios estrictamente filosóficos. Una historia de la filosofía hecha desde una categorización *ingeniosa*, por ejemplo, sería muy distinta, aunque no menos filosófica.

Las formas expresivas a las que hemos empezado haciendo referencia ocupan un lugar marginal en nuestra cultura porque han sido enjuiciadas desde criterios propios del modo de pensar racionalista (estricta separación entre el fondo y la forma, verdad como *adaequatio*, discurso lógico-racional, etc.), cuando en verdad son, más bien, formas que pertenecen, en su ser más íntimo, al modo de pensar humanista. No se trata, pues, en lo que hace al hispanismo filosófico, de recuperar estos textos desde la genérica consideración del "pensamiento literario", de buscar el pensamiento allá donde lo haya e ir a la literatura *saliendo* de la filosofía (algo que ha sido común practicar desde la metodología de la "historia de las ideas"), sino de ganar estos mismo textos como filosóficos, *desde* la filosofía, sin que suene a concesión de ningún tipo, con pleno derecho y sustantivamente. Los epistolarios, las meditaciones, los ensayos, las memorias, las guías, los libros de espejo, las empresas, etc., son formas expresivas que nacen de una doble motivación inherente al modo de filosofar humanista: por un lado, la imposibilidad de escindir el fondo y la forma del pensamiento, su íntima e intrínseca involucración, y por otro, la necesidad de conectar la filosofía con la vida, con los problemas reales del vivir, pues el pensamiento es siempre respuesta concreta a los concretos problemas que aquejan al hombre.

En lo que se refiere al humanismo filosófico, conviene distinguir

directionem ingenii, III-IV; en un sentido similar a Descartes se expresan también, entre otros, J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Book III, chap. X, § 34, e I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 51.

entre el humanismo como periodo histórico (circunscrito entre dos épocas concretas), la influencia del humanismo en la cultura subsiguiente (cómo algunos de sus temas principales marcaron determinadas direcciones del Racionalismo y de la Ilustración, por ejemplo) y la tradición humanista (la pervivencia y desarrollo de un modelo ejemplar para el ejercicio de la filosofía que llega hasta nuestros días). Filosóficamente, pues, el humanismo no se agota en la exposición de sus temas, ni en su descripción comprensiva como "puente" entre dos concepciones de la filosofía (la escolástica y el racionalismo cartesiano). Es un modo (autónomo y propio) de pensar, un modo de ejercer y de entender la actividad filosófica que no coloca el logicismo de la *ratio* en el vértice del pensar, sino que hace del *ingenio* y de la articulación de las *agudezas* el fundamento y la validez de un pensamiento que busca siempre una relación eficaz con la vida real. Al orbe humano, con el humanismo, no se responde desde la separación a que da lugar el logicismo racionalista (razón pura, razón práctica, juicio estético), sino desde una inescindible consideración de estas facetas de lo humano (conocimiento, ética, estética): conocimiento ingenioso, sentido común y buen gusto. El modo humanista de pensamiento no sólo no expulsa la retórica y las artes literarias del seno del filosofar, como hicieron los cartesianos, sino que hace de la retórica el fundamento y principio de su filosofar (los humanistas reivindicaban para sí el nombre de *grammaticus*, indicando con ello su atención prioritaria al lenguaje).

Un dato esencial para la comprensión del humanismo es el que se refiere al doble frente contra el que combate: contra la escolástica y contra el racionalismo cartesiano. En contraposición al imperio de la razón a que iba a dar lugar el cartesianismo, el humanismo porta en su interior un modo de filosofar que no se inscribe dentro de ninguna de las órbitas que giran alrededor de la *fe en la razón*. No es que los humanistas despreciaran las potencias intelectivas del hombre, sino que organizaban éstas en modo bien distinto a como después harían los racionalistas cartesianos. "La tradición específicamente humanista no parte del problema de la precisión lógica del ente, sino del problema de la palabra, que es considerado como el ámbito originario en que se ha de dar una respuesta a cuanto nos plantea una interpelación existencial, una exigencia"⁵. Esta cita de Ernesto Grassi pone al descubierto dos aspectos fundamentales del modo de filosofar humanista: el primero es la comprensión de la cultura, y por

⁵ E. Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 112.

tanto de la filosofía, como una *respuesta* propia del hombre a los problemas que le plantea su vida; la *necessitas* no se refiere a algo abstracto, sino al estado concreto, real y efectivo, de necesidad en que se encuentra el hombre. El segundo aspecto pone en el lenguaje, en la palabra, el punto de partida y el acento esencial de la reflexión humanista: el lenguaje es la primera y gran respuesta a las *necessitates*, medio e instrumento que va a permitir el despliegue de todas las "respuestas" del hombre, el lugar donde se manifiesta la *humanitas*. Los humanistas llegan a esta consideración en el intento de dar una solución satisfactoria a los problemas que les acarreada la *traducción* de las obras de la Antigüedad Clásica: no es posible comprender el significado que porta en su seno la palabra de los antiguos con la *ratio* por sola ayuda, en base exclusivamente a la definición lógica y abstracta de los términos; es preciso descender a la concreta situación de los términos, determinar su comprensión en función de sus múltiples relaciones textuales. El amor de los humanistas por la palabra no les conduce a desdeñar las formas de significación no racionales del lenguaje, todo lo contrario: todo lo que pertenezca al dominio del lenguaje interesa a su reflexión. La filología, en tanto que *amor a la palabra*, deviene filosofía.

Para los humanistas, el problema de la *necessitas* exige la intervención del *ingenium*, que es, en la tradición latina (Cicerón, Quintiliano, etc.), la facultad inventiva por antonomasia, fuente del *ars inveniendi*, mientras que la razón lo es del *ars judicandi*. "Dios —dice Juan Luis Vives— ha dejado al hombre un instrumento para liberarse de todas sus necesidades: es la *vivaz agudeza del ingenio* (*Ingenii acumen vivax*), que actúa libremente y sola. De este ingenio nacieron todas las invenciones del hombre, las útiles y las nocivas, las buenas y también las malas"⁶. El *ingenio* no puede ser interpretado, como se ha hecho desde la tradición racionalista, como un concepto meramente psicológico que, en lo que al lenguaje se refiere, acaba

⁶ J.L. Vives, *De causis corruptarum artium, Opera Omnia*, ed. de G. Mayans y Siscar, Valencia, B. Monfort, 1728-1790 (reedición anastática: Londres, The Gregg Press Limited, 1964), vol. IV, p. 8. Para una exposición detallada sobre el valor filosófico del *ingenio* en Vives resulta imprescindible E. Hidalgo-Serna, *Vergessenheit der geschichtlichen Sprache und ihrer Funktion. J. L. Vives Humanismus als notwendiger Wendepunkt des Philosophierens*, en J. L. Vives, *Über die Gründe des Verfalls der Künste*, ed. de E. Hidalgo-Serna, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1990. También puede verse, del mismo autor: "'Ingenium' and Rhetoric in the work of Vives", *Philosophy and Rhetoric*, 16, 4, 1983; "Il linguaggio nel pensiero umanista di Juan Luis Vives", *L'Umanesimo nel passato e nel presente*, ed. de G. Tarugi, Florencia, Olski, 1986.

desembocando en una concepción de la retórica como simple adorno y embellecimiento. El *ingenio* es la facultad cognoscitiva que permite a los humanistas la posibilidad de poner en marcha un modo de filosofar que da cuenta precisamente de aquello que la abstracción racionalista descarta sin escrúpulos: lo histórico, lo concreto e individual, lo caduco y cambiante. En el proceso cognoscitivo marcado por la actividad ingeniosa juega un papel principal la capacidad de buscar y encontrar las similitudes entre las cosas, el mostrar éstas en sus múltiples relaciones con el universo, lejos del carácter aislado con el que el racionalismo considera los objetos. Frente a la lógica de tipo racionalista (deductiva, demostrativa) que iba a dominar posteriormente el proceder del modo racionalista de filosofía, puede hablarse con sentido, por lo que al modo de filosofar humanista se refiere, de una *lógica ingeniosa*. Ésta no se centra exclusivamente en las relaciones formales entre las proposiciones, sino que trata de corresponder a las concretas situaciones, a la individualidad de los objetos; busca las semejanzas entre las cosas particulares, alcanzando así un conocimiento que no puede ser deducido por vía racional. Un conocimiento que buscará su expresión lejos del lenguaje racional, en un lenguaje ingenioso, metafórico, pues será la potencia traslaticia de la metáfora (y no la fuerza de la razón, a través de sus cadenas deductivas), la encargada de poner en relación a las cosas más separadas y dispares entre sí.

En nuestra lengua castellana, el modo de filosofar humanista encuentra su más fiel exposición en la *Agudeza y arte de ingenio* de Baltasar Gracián. Este texto, sin embargo, ha solido verse o como un manual de preceptiva literaria o como una simple antología del conceptismo. A esta inadecuada comprensión de la *Agudeza* ha llevado principalmente el "modo" con el que la mayoría de los críticos se han acercado a ella: mesurándola con categorías que le eran completamente ajenas, con los patrones propios del modo de filosofar racionalista, sin caer en la cuenta que la *Agudeza* es expresión de un modo distinto de ejercer y de entender la filosofía, cual es el modo de filosofar humanista⁷. Otra dificultad añadida, para la comprensión de la *Agudeza*, es la que se refiere a la distancia que separa al hombre contemporáneo del vocabulario graciano: "Ninguno de los térmi-

⁷ Resulta decisivo, a la hora de poner en claro el valor filosófico de Gracián y su pertenencia al modo de filosofar humanista, el brillante estudio de E. Hidalgo-Serna, *Das ingeniöse Denken bei Baltasar Gracián. Der "concepto" und seine logische Funktion*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1985 (trad. esp. *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián. El "concepto" y su función lógica*, Barcelona, Anthropos, 1993).

nos fundamentales de la obra de Gracián, de hecho, habla inmediatamente a la experiencia del hombre contemporáneo: *agudeza*, *ingenio*, *concepto* son palabras que suenan remotas y peregrinas, o —lo que es aún más grave— se entienden en una acepción extraña y contraria a la del tratado de Gracián. Entre nosotros y Gracián se levanta una barrera difícilmente superable, la *estética moderna*, la cual, a partir de la segunda mitad del del Setecientos, ha cancelado y falseado el significado de las nociones seicentistas⁸. Pero esta distancia o barrera que nos separa del vocabulario graciano no puede traducirse en fuente de incompreensión o de equívocos: es tarea del buen hermeneuta redescubrir el sentido profundo y el aspecto estratégico de tales nociones, establecer el preciso deslinde de nuestras actuales comprensiones de tales términos; sólo de este modo podrá logarse un adecuado acercamiento a la comprensión de la obra graciana y del modo de filosofar humanista.

Gracián vio perfectamente que la *agudeza* no es demostrable, que a la razón, en su afán de dar cuenta de las cosas en base a precisas reglas formales, escapaba por completo la agudeza, como si ésta se divirtiera en escabullirse entre los nexos de los silogismos, o como si no se concediera a la mirada escrutadora de la razón. “Es éste ser [la agudeza] uno de aquellos que son más conocidos a bulto, y menos a precisión; *déjase percibir, no definir*”⁹. La agudeza, pues, se muestra, no se demuestra. El aparente carácter antológico de la *Agudeza y arte de ingenio* es, pues, una exigencia propia de la agudeza, a la que Gracián responde adecuadamente, con lo que manifiesta su oposición al proceder racionalista. Gracián, al contrario de lo que es exigencia del proceder de la razón, no abstrae de los casos singulares, pues sabe que en la abstracción la agudeza se desvanece. La *Agudeza* encierra, por tanto, un claro y manifiesto sentido teórico, para el que Gracián reclama una lógica propia: “Armase con reglas un silogismo; fórjese, pues, con ellas un concepto”¹⁰. Pero la lógica a la que se refiere Gracián dista mucho tanto de la lógica tradicional aristotélica como de los modernos desarrollos de esta disciplina; la de Gracián es una *lógica ingeniosa*, es decir, una lógica que no basa su proceder en la razón, sino en la facultad

⁸ M. Perniola, “Presentazione”, en B. Gracián, *L'Acutezza e l'Arte dell'Ingegno*, Palermo, Aesthetica, 1986, p. 10.

⁹ B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, Obras completas, Madrid, Biblioteca Castro & Turner, 1993, vol. II, Disc. II, p. 316 —las cursivas son nuestras.

¹⁰ *id.*, Disc. I, p. 314. Téngase presente que el “concepto” graciano no corresponde a lo que nosotros, herederos de una mentalidad racionalista, habitualmente entendemos por “concepto”; el de Gracián es un *concepto ingenioso*, por tanto, ni lógico ni racional.

del ingenio. Las reglas de esta lógica no son racionales, sino que "están contenidas en la *res* misma. A cada una de las reglas corresponde un modo diverso e ingenioso de *intus-legere* (entender) las cosas y, al mismo tiempo, una forma paralela de conceptos. [...] La lógica del ingenio consiste en un método que respeta la relatividad y la concreción ontológica de los entes. Es una lógica de las relaciones y correspondencias"¹¹. Corresponde al *ingenio* el buscar y el encontrar las distintas relaciones, diferencias y correspondencias entre los objetos.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que "No se contenta el ingenio con la verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura"¹²; es decir, que en su aspiración a la verdad, el ingenio no renuncia a la belleza, que el camino de la verdad no excluye la belleza. O lo que es lo mismo, que en la filosofía graciana del ingenio *verdad* y *belleza* son inseparables. La función que cumple el "juicio", en tanto que discernimiento lógico de la verdad, en el pensamiento racional (el pensamiento que había declarado la neta y tajante separación entre la verdad y la belleza, entre el fondo y la forma del texto), encuentra su correspondiente en el "buen gusto" del pensamiento ingenioso, capaz de discernir ingeniosamente la verdad-belleza¹³. El ingenio es, para Gracián, la principal de las facultades humanas: nos lo desvela en el contexto de "la mayor prenda de un héroe"¹⁴. El ingenio, sin embargo, no es una simple potencia que se limita a *descubrir* algo ya dado; descubrir las re-

¹¹ E. Hidalgo-Serna, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*, op. cit., pp. 144-145.

¹² B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, op. cit., Disc. II, p. 319.

¹³ Para este interesante aspecto cfr. E. Hidalgo-Serna, "Función cognoscitiva, estética y moral del 'juicio ingenioso'. (Reflexión sobre el 'buen gusto' graciano)" *Diálogo Filosófico*, nº 11, 1988; para la difusión europea y tergiversación de la metáfora graciana del *buen gusto*, véase del mismo autor: "Thomasius, König y la raíz del gusto en la Ilustración alemana", *La Ilustración en España y Alemania*, R. Mate y F. Niewöhner (coords.), Barcelona, Anthropos, 1989.

¹⁴ Nótese que la mayor prenda del héroe es el *entendimiento* ("Gradúan en primer lugar los apasionados al entendimiento por origen de toda grandeza"), y que éste se compone de dos facultades, el *ingenio* y el *buen gusto* o *juicio ingenioso*, pero que el *buen entendimiento* sólo se da si ambas facultades están compenetradas ("Adécuese esta principal prenda de otras dos, fondo de juicio [ingenioso] y elevación del ingenio, que forman un prodigio si se juntan"), cfr. B. Gracián, *El héroe, Obras completas*, op. cit., vol. II, Pr. III, p. 12. El ingenio, sin embargo, manifiesta una *anterioridad* respecto del juicio ingenioso, porque para que éste pueda enjuiciar es menester que el ingenio, previamente, haya descubierto los elementos sobre los que se pretende discernir. "Dicen que naturaleza hurtó al juicio todo lo que aventajó el ingenio", B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, op. cit., Disc. LXIII, p. 760.

laciones de semejanza y correspondencia entre las cosas requiere de un mirar que no puede ser pasivo, sino que tiene que *poner* algo de sí, algo que no esté ya dado. Lo que hace el ingenio es *poner en relación* a las cosas para extraer después sus semejanzas o desemejanzas; el ingenio, por tanto, necesita de la *inventio*, requiere de un momento creativo de las relaciones entre las cosas. El ingenio es, pues, la facultad primordial del hombre, a la vez cognoscitiva y creativa (inventiva), cuyo fin es el de *buscar y expresar* la verdad-belleza en su inescindible unidad. Y se requiere tanto ingenio para la búsqueda como para la expresión de los conocimientos alcanzados.

El ingenio desemboca en la agudeza, que es su manifestación y expresión plenas. La agudeza es la *fuerza* del ingenio, o lo que es lo mismo, el *arte de ingenio*. En este sentido, Gracián establece una primera distinción en el terreno de la agudeza: "La primera distinción sea entre la agudeza de perspicacia y la de artificio; y ésta es el asunto de nuestra arte. Aquélla atiende a dar alcance a las dificultosas verdades, descubriendo la más recóndita. Esta, no cuidando tanto de eso, afecta la hermosura sutil; aquélla es más útil, ésta, deleitable"¹⁵. La agudeza de perspicacia es la fuerza o manifestación del ingenio que tiene que ver con la operación de éste de buscar y encontrar las distintas relaciones ocultas entre las cosas; es la potencia del ingenio en su persecución de la "evidencia" o visión directa —no mediada— de las cosas en sus múltiples relaciones. En la agudeza de artificio, a su vez, distingue Gracián entre la "agudeza de concepto" ("que consiste más en la sutileza del pensar que en las palabras"), la "agudeza verbal" ("que consiste más en la palabra") y la "agudeza de acción", de la que depende la moral heroica de Gracián¹⁶. La agudeza de artificio tiene que ver con la potencia o arte del ingenio a la hora de dar expresión o de plasmar las distintas relaciones que el ingenio encuentra entre las cosas; el ingenio no necesita sólo de la agudeza para buscar y encontrar dichas relaciones, sino también para articularlas en el pensamiento (agudeza de concepto), para darles un cauce expresivo (agudeza verbal) o para poner en práctica el conocimiento ingenioso (agudeza de acción). La articulación de las agudezas desemboca en un saber de carácter relativo que no renuncia a la circunstancia que lo vio nacer, es saber de ocasión; un saber que, por otro lado, acoge plenamente el carácter inescindible de la verdad-belleza y, además, la

¹⁵ B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, op. cit., Disc. III, pp. 322-323.

¹⁶ *id.*, p. 323. Sobre la noción graciana de *artificio* puede verse J. M. Ayala, "Naturaleza y artificio en Baltasar Gracián", *Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Universidad de Salamanca, 1986.

firme voluntad práctica de un saber que no se concibe como tal si no llega a ser acción concreta al servicio de la vida cotidiana.

El rechazo cartesiano de la retórica abrió, como hemos visto, una neta separación entre el fondo y la forma del texto, en cuanto a su relevancia filosófica se refiere. Importaba la Verdad, aunque ésta estuviera desligada de la vida y no se tradujera en acciones concretas sobre el vivir cotidiano; la Belleza podía ser objeto del discurso filosófico (Estética), pero no podía encarnarse en el discurso sin que viera caer sobre sí la sospecha de no ser ya filosofía y verse "rebajada" a mera literatura. Esta neta separación dejaba al hombre dividido: por un lado, la razón, solicitada sólo desde la ciencia y la filosofía, y, por otro, el vasto dominio de las pasiones, solicitadas por las formas artísticas. Esta separación, sin embargo, como también hemos visto, obedecía a la estructura interna del modo racionalista de filosofar. En cambio, el modo de filosofar humanista acoge al hombre entero, en toda su integridad y completud; la inescindibilidad entre la verdad y la belleza, entre el fondo y la forma, hace que este modo de filosofar solicite tanto a la parte cordial cuanto a la parte intelectual del hombre, sin mediación, separación o rebajamiento de ningún tipo. La forma y el fondo son inseparables, así nos lo ha mostrado la triple articulación de las agudezas; la forma expresiva del pensamiento no es algo separado o separable del ejercicio del pensar, sino que es parte integrante e irrenunciable de este mismo pensar el encontrar la forma de su expresión. Los epistolarios, las meditaciones, los ensayos, las memorias, las guías, los espejos, las empresas, etc., son formas expresivas propias del modo de filosofar humanista. Todas ellas mantienen una estrecha relación —de la que no pueden prescindir— con el sujeto (del que parten o al que van dirigidas); todas ellas mantienen firme su vocación práctica y todas ellas trascienden los criterios restrictivos del lenguaje racional, abriéndose hacia la metáfora y el uso filosófico de la retórica. Todas ellas responden, en fin, a una categorización ingeniosa y no racionalista. Claro que se podrán encontrar cartas o memorias, por ejemplo, escritas en un estricto lenguaje racional; el modo de pensar racionalista, en su dominio, ha podido apropiarse de *formas* que no le pertenecen. Pero lo que en cualquier caso está claro es que todas estas formas expresivas responden a una exigencia íntima que no es racionalista sino ingeniosa, que sólo en el espacio desplegado por el modo de filosofar humanista estas formas descargan todo su esplendor, toda su fecundidad, toda su potente pregnancia.

Todas estas formas expresivas (epistolarios, meditaciones, ensayos, memorias, guías, espejos, empresas, etc.) están tan arraigadas en la cultura española de nuestros Siglos de Oro que no pueden sino significar una fuerte pervivencia del modo de filosofar humanista en

la cultura hispánica. Y esto abre no sólo el reconocimiento de una tradición operante (y viva) en cuanto a la conformación de la secular cultura hispánica, sino también —lo que es quizá más importante— una vía metodológica de análisis de la cultura filosófica española, pues a su través se rescatan (filosóficamente) toda una serie de textos que de otro modo sólo podían servir para apoyar la existencia de un pensamiento literario. De este modo, lo “literario” del pensamiento hispánico no es un “defecto” o una forma de rebajamiento de la filosofía, no es un querer y no poder, sino que es un preciso *modo* (humanista) de acometer la tarea de la filosofía.

*Estos Estudios sobre Historia del Pensamiento Español
se terminaron de imprimir el día 3 de noviembre
de 1998, 142 aniversario del nacimiento en
Santander de Marcelino Menéndez
Pelayo. Para su composición se ha
utilizado, letrería garamond
corpus 11 y 9 y papel de
80 grs.
LAUS DEO*

Con un espectro de materias mucho más amplio que, por ejemplo, el de la filosofía, esta serie de monografías entiende por pensamiento el conjunto de temas que han estado vigentes en un momento dado de la sociedad —ideas motrices que impulsaron o condicionaron su devenir histórico, o ideas producidas en y por ese devenir— y de los axiomas desde los cuales se dio respuesta a aquellos temas y cuyo conocimiento ilumina nuestra visión de ese período histórico.

La serie comprenderá monografías que, siendo producto de una investigación rigurosa, se expresan al mismo tiempo en un lenguaje asequible también al lector culto no especializado en el tema.



Asociación de Hispanismo Filosófico



Sociedad Menéndez Pelayo



Fundación
HISTÓRICA TAVERA

ESTUDIOS SOBRE HISTORIA DEL PENSAAMIENTO ESPAÑOL